

二 羅什覺賢以前の支那禪教

支那に於て正式に禪教の行はれたのは實に羅什、覺賢渡來以後のことであつて、其の以前の佛教者は主として佛教教理の幽遠高妙なるを愛し、之を翫味するに止まつたのである。即ち戒定慧三學の中に就いては、唯慧のみを偏重する傾向を有し、戒も定も殆んど之を顧みなかつたといつて差支ない。戒律の如きは三國魏の時、曇柯羅（法時、西曆三世紀の前半）なるもの中天竺から來つて、始めて僧祇の戒本を譯し、僅かに僧と俗との差別を付けたのであるが、其の後といへども嚴密に戒律などを守つて居るものは寥寥として誠に乏しかつたので、世間からも僧侶の非行に就いて非難を加へたこと、亦實に一再に止まらなかつた。曇柯羅は實に立派な戒律の學者であつたらしいが、彼が、僅かに小部の戒本を譯するに止まり、大部の書を翻譯せなかつたのは、當時の勢、繁瑣な大部の律書を譯した所が到底支那人の之を遵守するに堪へないことを洞見したからである。で慧皎の高僧傳（卷一）にも此の間の消息を述べて次の如くいつてある。

曇柯羅以魏嘉平中來至洛陽、于時魏境雖有佛法、而道風訛替、亦有衆僧未稟歸戒、正以剪落殊俗耳、設復齋懺事法祠祀、迦羅既至大行佛法、時有諸僧共請迦羅譯出戒律、迦羅以律部曲制文言繁廣、佛教未昌必不承用、乃譯出僧祇戒心、止備朝夕、更請梵僧立羯磨法、中夏戒律始自于此。

斯くして戒律の眞に貴ぶべく守るべきものたることを自覺し來つたのは、實に東晉の代、廬山の徒の起つてからである。之と同じく禪教の重んずべくして、佛教者の決して廢すべからざるを悟つたのも、亦洵に道安や廬山の徒に始まる。覺賢を聘し、之をして禪經の翻譯をなさしめたのは實に廬山慧遠の功である。是からして後始めて眞正な禪法が支那に傳はることを得たのである。が併し道安や慧遠の出世以前禪經の翻譯が絶無であつた譯ではない。否、西域地方に於ては古來禪法を尊重したものであるから、彼から支那へ來たものの中には、固より彼等の最も重大視する禪經の翻譯に従事するもの尠くなかつたのは、寧ろ當然であるといはなければならぬ。而して此の事は佛教傳來の後久しからずして禪經翻譯の出來たのを見ても明かである。が機未だ熟せず、支那人の唯に幽妙なる理義にのみ耽溺して居つた間は、其の翻譯はあつても眞に之によつて修行するものは殆んどなかつたのである。で今試みに支那に於ける佛教渡來の始めから覺賢に至る迄、禪經が如何程翻譯されて居たかを、姑らく開元錄によつて調べて

見ると大體次の如くである。(勿論此の中には重複して居るものもあるが、それは後に論ずることとする。)

- (一) 禪經一卷 初出房云見別錄 佚 後漢支婁迦讖譯
- (二) 大安般守意經一卷 或無守意字、或直云安般、安公云小安般兼註解、祐錄別載大安般一卷、房錄更載安般一卷、並重也、見十行僧祐李廓三錄 存(宿五) 同 安世高譯
- (三) 禪行法想經一卷 見僧祐寶唱二錄 存(宿八) 同 上 譯
- (四) 禪行三十七經一卷 或加品字、見寶唱錄 存(宿八) 同 上 譯
- (五) 陰持入經二卷 或一卷、祐云陰持入誤也、亦云陰持入、安公註解、房錄陰持入外別存除持入者誤也、見十行僧祐二錄 存(宿六) 同 上 譯
- (六) 道地經一卷 初出、或加大字、是脩行經抄、元外國略本、道安註解、見僧祐錄、群錄並云二卷、唯安公序云、凡有七章、此之一卷文亦備矣 存(暑六) 同 上 譯
- (七) 大十二門經二卷 或一卷出長阿含、安公註解、見寶唱錄及僧祐錄 佚 同 上 譯
- (八) 小十二門經一卷 出長阿含、安公註解、見寶唱錄及僧祐錄 佚 同 上 譯
- (九) 五門禪要用法經一卷 初出、見長房錄 佚 同 上 譯

- (十) 禪經 第二出、房云見別錄 佚 同 上 譯
 - (十一) 禪定方便次第法經一卷 見長房錄 佚 同 上 譯
 - (十二) 禪法經一卷 見長房錄 佚 同 上 譯
 - (十三) 思惟要略經一卷 或直云思惟經、初出、見僧祐錄 佚 同 上 譯
 - (十四) 修行道地經七卷 或六卷、初出、或云順道行經、漢永康元年譯、支敏度製序、見寶唱錄及別錄 佚 同 上 譯
- 尚ほ安世高譯として開元錄には五門禪要用法經一卷(初出見長房錄)なるものがあるが第七と重出するから之を省く。又禪思滿足經、禪祕要經(出治禪病祕要法)、阿練若習禪法經(出坐禪三昧經)なるものもあるが抄出經としてあるから之も省く。
- (十五) 小道地經一卷 房云見吳錄 存(暑六) 同 支曜譯
- 又漢代失譯經として、道地經中要語章一卷なるものが載つて居るが、其の註には「或云小道地經、今疑支曜出者是」とあるから是れも此には略して置く。
- (十六) 禪要呵欲經一卷 題云禪要經呵欲品 存(同上) 同 失 譯
 - (十七) 庾伽三磨斯經一卷 譯言修行略、一名達磨多羅禪法、或云達磨多羅菩薩撰禪經要集、 佚 同 失 譯

(十八) 禪祕要經四卷 或無經字、初出、見吳別二錄 佚 吳支謙譯

(十九) 修行方便經二卷 亦云修行方便禪經、見吳錄 佚 吳支謙譯
尚ほ長房錄には謙譯といひ、開元錄には抄經として、不淨觀經、修行慈經(出修行道地經)の二部を出してあるが、此には姑らく之を省くこととする。

(二十) 坐禪經一卷 見長房錄 佚 同 康僧會譯

(二十一) 安般行道經一卷 見舊錄 佚 失 譯

(二十二) 小安般舟三昧經一卷 見舊錄 佚 同 上

(二十三) 禪數經一卷 見舊錄 佚 同 上

尚ほ禪行斂意經(亦云禪行檢意經、阿那律八念經略名)なるものもあるが疑偽の經とあるから之を略する。

(二十四) 身觀經一卷 云出雜阿含、檢無見長房錄 存(宿八) 西晉法護譯

(二十五) 修行道地經六卷 初卷題云輪迦遮復彌經、晉日修行道地、太康五年二月二十三日出、或

七卷二十七品、第三出、亦直云修行經、見祐唱二錄 存(暑六) 同 上 譯

(二十六) 法觀經一卷 見長房錄 存 同 上 譯

(二十七) 觀行不移四事經一卷 見僧祐錄 佚 同 上 譯

(二十八) 三品修行經一卷 亦云三品悔過經、安公云近代人合大修行經、見僧祐長房二錄、別存三

品悔過經誤也

佚 同 上 譯

(二十九) 治禪法經一卷 佚 東晉曇無蘭譯

若し今開元錄に著録する所を以て悉く真なりと假定すれば、禪經の翻譯は、後漢明帝の代、始めて佛教の渡來してから一百年にして既に顯はれ、覺賢の渡來即ち紀元三百年代末に至る約二百數十年の間、合計二十九部、約五十卷の翻譯が出来た譯であつて、亦甚だ盛なりといはなければならぬ。が併し開元錄に載する所が果して悉く真であるか頗る怪しい。元來支那譯經に就いては、道安に至る迄目錄も備はつて居なかつたのを、道安が始めて古を稽へ僅かに其の經錄を編成したのである。で道安傳(高僧傳卷五)にも

自漢魏迄晉經來稍多、而傳經之人名字弗說、後人追尋莫測年代、安乃總集名目、表其時人、詮品新舊、撰爲經錄、衆經有據、實由其功。

といつてある。道安以後には、經錄も次第に編成されたものであるから翻譯の經名や人名も確實に徴し得らるのであるが、道安以前年代を経ることが久しいものにあつては、甚だ不確實な點が多い。のみならず彼の費長房の如きは、更らに眞僞の差別を識らず、唯之を蒐集するの多からんことのみ欲したものであるから、三寶記に載する所は玉石同架、古記録に存するもの

の外殆んど信するに足らない。開元録の如きは餘程取捨を加へてあるが、それでも確實な證據のないものは之を強ひて抹殺する譯にも行かないものであるから、多少其の餘毒を受けて居るのも亦實に事情已むを得ないのである。で支婁迦讖の譯する所の如きも、出三藏記集（卷二）によれば十四部二十七卷となつて居るが、其中最も確かなものは僅かに四部であつて、其餘は「安公云似支讖出也」といつて疑を存してある、而して禪經なるものは其の何處にも出て居ないから餘程怪しいものといはなければならぬ。特に安世高の譯する所に至つては開元録に

釋道安錄、僧祐出三藏記、慧皎高僧傳等止云高譯三十九部、費長房錄便載一百七十六部、

今以房錄所載多是別生從大部出、未可以爲翻譯、今隨次刪之

ともいつてあるやうに、道安乃至慧皎に至る迄三十九部しか載つて居ないものが、費長房に至つて忽ち一百七十六部となり、四倍以上の多數に上つて居る、是れは到底吾人の信すべからざることである、開元録は之を刪つたといふものの尙ほ九十五部一百一十五卷を著録して居る。

而して開元録に載する世高譯の禪經十三部の内、現に出三藏記にあるのは僅かに其の半數にしか當らぬ、前記表中の二、三、五、六、七、八と十三の經とである。第十五經の支曜譯も出三藏記には載つて居ないし、支謙や康僧會等の譯も亦闕いてある。法護の譯に就いては、見存の部に一部（即ち第二十五經）と闕本の部に二部（即ち第二十七、二十八經）とを發見する、思

ふに二十一、二十三の經は其の抄出であらう。曇無蘭の譯する所としては出三藏記集には三十品經一卷（晉太元二十年歲在丙申六月出）なるものがある、是れは開元録の治禪法經のことであるかも知れぬ、が佚經のことであるから何とも判らぬ、けれども開元録（卷三）には之と全然別なるものの如く記し、之を以て抄出經となし、其の下に「安公云出律經」とある。して見ると是れは禪行三十七品經と其の題に於ては甚だ相似て居るが、彼とは無關係の律書であると思はれる、されば治禪法經なるものも此には闕いて居ることになる。以上論ずる所によつて見れば、開元録に載する二十九部の内、最も確實と思はれるものは安世高の七部と法護の三部とに出でないので、其の他に至つては其の眞僞更らに判らぬ。固より此等九部以外の經を以て悉く僞經となすのではない、併しながら經題は古から色々變化することがある、而して其の經題の異なるに従つて同一本が別種の經の如くに考へられ、又甲の翻譯に係るものが乙の翻譯する所と誤まり傳ふるやうなことは決して稀ならぬことである。

一體安世高は高僧傳にも、

博曉經藏尤精曇學、諷持禪經備盡其妙、

とあり、又道安の陰持入經序（出三藏記集卷六）にも

其所敷宣專務禪觀、醇玄道數、深矣遠矣、

と讚嘆してあるのを見ても、彼は小乗學者であつて特に禪教に秀でたものであつたと推察される、其の禪經の翻譯の比較的多いのは亦實に其の結果に外ならぬ。而して安世高が譯した禪經とは果して如何なる者であるかといふに、其の組織こそ後世のには及ばぬけれども、大體に於ては先づ覺賢の譯した所と大差はない。彼の安般守意經なるものは、現藏本に於ては其の本文と康僧會の註と混合して居て、何處迄が本文で何處からが註であるか更らに判らぬけれども、併し康僧會の序文によつて見ると、此の經の大意も容易に知ることが出来る。即ち此の經は佛說十念の中に於ける安般即ち數息觀を説き、之によつて、小定三日大定七日、寂として他念なく、泊然死するが如くにして初禪に入り、更らに垢濁を消滅し心を清淨にし二禪に入り、尙ほ鼻頭に注意し、行寂止意第三禪に入り、終に頭より足に至る迄反覆細微に其の全體を觀察して第四禪に入る所以の法を説いたものである。要するに是れは數息觀と不淨觀とによつて、次第に淺より深に禪定三昧に至ることを述べたに外ならぬ。而して序文には尙ほ其の禪定の功德を説いて次の如くにいつてある。

攝心還念諸陰皆滅謂之還也、穢欲寂盡其心無想謂之淨也、得安般行者厥心即明、舉眼所觀無幽不視、往無數劫方來之事人物所更現在諸刹、其中所有世尊法化弟子誦、無遐不見、無聲不聞、恍惚髣髴存亡自由、大彌八極細貫毛釐、判天地住壽命、猛神德、壞天兵、動三千

移諸刹、八不思議非梵所測、神德無限六行之由也。

是れは即ち三昧の功德を説いたもので、彼の瑜伽經などにいふ所と殆んど同じい。大小十二門經なるものは今傳はらぬが道安の序によつて見ると、其の大體の要旨は又之を捕捉するに困難を感じぬ。其の文にいふ

十二門者要定之目號、六双之關經也、定有三義焉、禪也、等也、空也、用療三毒綱繆重病。所謂禪とは四禪のことで、所謂等とは四等、所謂空とは四空である。即ち是れは初禪から四禪に至る迄と、慈悲喜捨の四無量心を觀すると、空、識、無所有、非々想の四空處定との方法を述べたものたることは疑ない。而して序には之に次いで

行斯三者則知所以宰身也、所以宰身者則知所以安神也、所以安神者則知所以度人也。

とも説いてある。世高譯の道地經なるものも今存して居ないが、修行經の抄なりと註にある所を以て真なりとすれば、彼の法護譯する所の修行道地經と同一原本の抄出されたものらしく思はれる。若しさうであるとすれば、法護譯によつて其の内容の大體を辨することは出来る。是れは其の經題が既に瑜伽遮復彌 (Yogācaryābhīṃṣī) と稱するだけあつて、彼の覺賢の譯した修行方便禪經 (又修行道地經ともいひ、俗に達磨多羅禪經と名づく) と一層能く其の内容の似寄つたものである。即ち數息觀、不淨觀を以て禪定に入る方便となし、或は五蘊や無量心や忍

辱や天眼天耳乃至は地獄等に至る諸種の相を觀じ、畢竟苦空無常無我の理を悟るにある。彼の達磨多羅禪經なるものは固より之と同一原本ではなからう、然しながら彼は之を改造整理したものであつて、少くとも此は彼の原形であつたらうと思ふ。して見ると若し安世高の時、此の禪經を熱心に研究するものが起つて之を後に傳へて居つたならば、必らずしも覺賢や羅什を俟つて後に之を知らないのである。が遺憾ながら當時之を學ぶものの極めて稀であつたことは世高を去ること僅か百年にして出世した三國魏の時代の康僧會が其の安般經の序文に於て左の如く悲嘆して居るのを見ても思半ばに過ぐるのである。

余生未蹤始能負薪、考妣殂落、三師凋喪、仰瞻雲日悲無質受、瞻言顧之潜然出涕、宿祚未沒、會見南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧、此三賢者信道篤密執德弘正、烝々進々志道不倦、余之從請、問現同矩、合義無乖、異陳慧註義余助斟酌非師不傳不敢自由也。

即ち康僧會は漸くにして三人の師を索め得たとはいへ、尙ほ未だ十分之を明かにするを得なかつたものと見える。が兎に角彼は其の註解を造つたのである。しかも彼亦其の後繼の人を得ず何人も之を學習するものがなかつたのは、其の本文と註譯とが混同し、更に判すべからざるに至つたのである。吾人は寧ろ其の書の今に存するを以て僥倖と考へなければならぬ。東晉の代道安が禪教の佛徒に缺くべからざるを見るや、初め世高譯する所に就いて之を研究したの

であるが、到底之を明かにすることを得なかつたものであるから、羅什の來るや直ちに就いて其の禪法を學んだが、彼尙ほ未だ釋然たるを得なかつた。で廬山の慧遠は更らに覺賢に請うて禪經を譯せしめたのである。で僧叡の羅什譯禪經の序にも

禪法者向道之初門泥洹之津徑也、此土先出修行大小十二門大小安般、雖是其事既、不根悉、又無受法、學者之、戒蓋闕如也。

といひ、又道安も陰持入經の序には

此乃大乘之舟楫泥洹之關路、于斯晉土禪觀弛廢學徒雖興、蔑有盡漏、何者禪思守玄練微入寂、在取何道猶覘于掌、墮替斯要而恡見證不亦難乎……世不值佛又處邊國、音殊俗異、規理不同、又以愚量聖難以逮也、

と嘆じて居つた、が覺賢の一度禪教を傳ふるや、慧觀は之に序して

自頃來禪訓實少、尠得其中、每以殊形難保遷動不常、便啓誠三寶搜求玄要、依四百論扣其關旨、會遇西來宗匠、綜習大法、尋本至終、冥隔一開、千載之下、優曇再隆、可不欣乎。

といふ、其の喜悅の情紙面に溢るるが如くである。

斯くの如く支那の禪教なるものは後漢の代既に傳はり、其の翻譯も後世經錄に見るが如く多くなかつたとしても、少くとも禪法に於ける主なる經典は既に翻譯されて居た。其の師も其の

經も共に存して居たに關はらず、支那人の更らに之を顧みなかつたが爲めに、東晉に至る迄は人の大いに注意する所とならなかつたのである。

但し以上述べた所は専ら是れ小乗の禪法であつて、大乘の禪法に至つては尙ほ少しく論じなければならぬ。固より前にも説いた通り、三昧に入る手段に至つては大乘も小乗も異なつたこととはない、其の三昧に入つて觀する法が大乘のものならば之を以て大乘禪と稱し、小乗的ならば之を小乗禪と名づくるに過ぎない。だから道安や慧遠の如き人は、陰持入經をも大乘の舟楫といひ、達磨多羅禪經をも大乘の禪訓といつて居る。乃ち禪法の形式に就いては、本來大乘も小乗もない、唯其の差別を立つるのは其の内容に關してである。が併し又客觀的に之を論ずるならば、小乗經に説いてある禪法は之を小乗と名づけ、大乘經に述ぶるものならば、之を以て大乘禪と稱するも必らずしも不都合はない。但し此に於ても方法必らずしも彼此異なるのではないことを忘れてはならぬ。今大乘經に説いて居る禪教は覺賢以前支那に於て如何なる状態にあつたかといふに、是も殆んど小乗禪として前に述べたものと同じの運命の下にあつた。此等の經典は随分古くから譯せられて居たが果してそれによつて實際修行されたか否か甚だ疑はしい。試みに前と同じく開元錄によつて其の翻譯された經名を列記すると大體次の如くである。

(一) 般舟三昧經三卷 一名十方現在佛悉在前立定經、舊錄云大般舟三昧經、或二卷、光和二年譯、

初出與大集賢護經同本、見華道真錄及吳錄

存(玄九) 後漢支婁迦讖譯

(二) 般舟三昧經一卷 最後十品重翻、祐有此一卷無三卷者、見靜泰錄、或加大字、第三出、祐錄云

光和二年十月八日出 佚(玄九)には般舟三昧經一卷後漢支婁迦讖譯なるものがあるが、開元錄

には既に佚經としてあるから、現藏の一卷本は他人の譯に相違ない。 同 上 譯

(三) 般舟三昧經二卷 光和二年十月八日出、見經後記、高僧傳等、二經、同時啓爽故出日同也、舊

錄云大般舟三昧經或一卷、第二出 佚 同竺佛朔譯

(四) 般舟三昧念佛章經一卷 是行品別藏、第四出 佚 同 失 譯

尙ほ此の外に觀無量壽佛經なるものがあるが、疑偽經に屬するものとしてあるから、此には省くこととする。

(五) 拔陂菩薩經一卷 或爲拔波、安錄云、拔陂陀菩薩經、安公云出方等部、是般舟經初四品異譯、

第五出 存(玄九) 同 失 譯

(六) 般舟三昧經二卷 安公錄云、更出般舟三昧經、第五出、見僧祐錄

佚 西晉法護譯

般舟とは梵語 Pratyupanna の譯で是れは英語の Ready mad (常行と譯する)の意味であり、悉くは Pratyupanna-buddha-saṃmukha-avasthita (常に佛、前に立つの義)といふのである。

で般舟三昧とは要するに是れ念佛三昧であつて本來は佛說十念の中の念佛から發展し來つたものであり、佛并びに佛國土の莊嚴美妙の相や其の功德を觀する法である。小乗教にあつては餘り此の事を述べて居ないが、大乘になつてから最も多く力を此に措いて居る。龍樹の十住毘婆沙論を始めとし、起信論の念佛や、世親の五念門の如き皆亦畢竟する所此に出でない、隨つて後世支那に於ける念佛も亦全く此の系統に屬して居る。で今日から見ると般舟三昧の如きは禪といつても、寧ろ念佛主義の淨土教と密接な關係を有つて居るのであつて、後世所謂達磨禪とは更らに相類せざるもの如くであるが、所謂達磨禪の出來る以前の大乗禪は主として此の三昧に入るのであつたのである。此の種類の經典は後世尙ほ多く翻譯されたのであるが、其の始めて漢譯に附せられたものは、實に般舟三昧經であつた。而して是れは亦前に述べた小乗禪と同じく支那後世の禪教の基礎を作り、之に對し少からぬ影響を與へたものである。

扱て前に列記した表の中の第一、第二、第三の三經は本來同一本であつたのかも知れぬ、而して第四、第五は其の抄出經と思はれる。然しながら後漢の代に於ては此の如き有力なる學者が集まつて其の翻譯に従事し、一時念佛三昧の唱道せられたことは、經の後記によつて略々之を察することが出来る。出三藏記集卷七に載する同經後記の文にいふ。

般舟三昧經光和二年十月八日天竺菩薩竺佛朔於洛陽出、菩薩法護時傳言者、月支菩薩支識

授與、河南洛陽孟福字元士隨待菩薩、張蓮字少安筆受、令後普着在、建安十三年於佛寺中校定悉具足、後有寫者皆得南無佛、

又言建安三年歲在戊子八月八日於許昌寺校定。

此の奥書の後の建安三年とは十三年の誤寫である、建安三年は戊子ではなくして戊寅であり而して前には十三年に校定したとあるのを以て見ても、其の十の字を誤脱したのは疑ひない。翻譯の光和二年とは西曆の一七九年で、建安十三年とは二〇八年に當るから、此の後記の文は何人の筆に成つたものか判らぬが其の經の翻譯されてから二十九年後に書かれたものである。尙ほ此に菩薩法護とあるのは何人か明かならぬが、兎に角西晉の初めに於ける大翻譯家たる同名の人とは違ふ。西晉の法護は武帝の太始二年から愍帝の建興元年迄（西曆二六六年—三〇四年）翻譯に従事し、其の卒した時は年七十有八とあるから、建安十三年にはまだ生れなかつたのである。何れにしても此の奥書には「後有寫者皆得南無佛」ともある位であるから、漢代には多少此の經が行はれたものかも知れぬ、が併しそれも念佛三昧の修行としてではなく、單に書寫の功德としてであらう。

然らば東晉末に至る迄、佛教は頗る支那に盛であつたに關はらず、何故に此等禪教は行はれなかつたかといふに、是れは疑ひもなく支那思想の之に適せなかつたからである。元來一宗教

が新しく輸入さるる場合には、其の國土に古來存した思想と何等かの似寄がなければ到底行はるることは出来ないものである。吾人が新現象を見て理解するといふのは、皆其の舊來經驗した所と何等かの點に於て類似を求め、之によつて自己經驗の組織中に編入するにある。然るに其の新發見の現象が、餘り多く舊來の經驗と異なる時には、其の間に共通の點を發見し、之を連絡せしむることが出来ぬ、従つて舊來の自己經驗の組織外に新發見の現象が孤立して、到底其の間に調和統一を計ることが出来なくなる。斯くして吾人は之を理會し得ぬといふ、理會し得ざるものは又到底之を信する譯には行かぬ。勿論理會するといつても、世人が往々此の語によつて解するが如く、一切の現象が根本的に説明さるるといふ意味ではない。現在の狀態に於ては假定のない哲學もなければ、根本的に説明し得る科學もない。學術の進歩とは其の假定をして益々單純なるものに還元せしむるだけのことである。だから現時の哲學者や科學者の充分に理會し得ないことで、古代の人には容易に理會し得らるることもある、即ち文化の未だ開けず、推理分析の方法の未だ完からざる時代にあつては、眞に共通の性質でないものが共通の事である如く考へられ、想像や感情が主として連結作用をなすのである。彼等にあつては其の假定とする所極めて粗笨で又甚だ大膽なるものであり、今日學者の假定とする所と大いに相異なるが、併し是れは程度の問題であつて、必らずしも性質上の差違とはいはれない。要するに其

の方法は如何にしても、兎に角新發見の事實が自己經驗の圏外に離脱しないで之と和合するところが出来さへすれば、其の時は少くとも之を理會したといふことが出来、従つて又之を信じ得るのである。此の點からいへば世人が時として解せられざるが故に信するなどといふのは誤れるの最も太甚しきもので、解せられざるものが信じらるべき筈はない。信するといふことは既に何等かの方法によつて自己經驗と結び付いたことを豫想するのである。一國に於ける新宗教の流布すると流布しないといふことも亦之と同様である。其の國土に於ける舊來の思想が新宗教と調和の出来ない時には、其の宗教は假令正しきものであつても、又誤まつたものであつても、其の地方には行はれない。宗教に色々の方面がある場合には、其の舊思想と最も接近したもものから先づ行はれ、次第に舊思想の範圍が擴大せられ、漸を以て他の部分に及ぶのも亦勢の自から然る所である。

所が佛教の始めて支那へ傳來した時、支那には果して如何なる思想が行はれて居たかといふに、漢代から以後彼の老莊學（若しくは老莊的の學術）が次第に盛となつて、六朝に至つて其の極に達したことは何人も知る所である。で今は必らずしも之を詳説する要もないから、左に廿二史劄記（卷八）の一節を引用して如何に六朝前後清談の風習の盛であつたかを明かにして置かうと思ふ。

清談起於魏正始中何晏王弼祖述老莊、謂天地萬物皆以無爲本、無也者開物成務、無往而不存者也、是時阮籍亦素有高名、口談浮虛不遵禮法、籍嘗作大人先生傳、謂世之禮法君子如蝨之處禪、其後王衍樂廣慕之、俱宅心事外、名重於時、天下言風流者以王樂爲稱首、後進莫不競爲浮誕遂成風俗、學者以老莊爲宗而黜六經、談者以虛蕩爲辨而賤名檢、行身者以放濁爲通而狹節信、仕進者以苟得爲貴而鄙居正、當官者以望空爲高而笑勤恪、其時未嘗無斥其非者、如劉頌屢言治道、傳咸每糾邪正、世反謂之俗吏、裴頠又著崇有論以正之、江惇亦著通道崇檢論以矯之、卞壺斥王澄謝鯤謂悖禮傷教、中朝傾覆實由於此、范甯亦謂王弼何晏二人之罪深於桀紂、應詹謂元康以來賤經尙道、永嘉之弊由此、熊遠陳頴各有疏論莫不大聲疾呼欲挽回頹俗、而習尙已成、江河日下、卒莫能變也、

其中未嘗無好學者、然所學亦正以供談資、向秀好老莊之學、嘗注解之、讀者超然心悟、郭象亦從而廣之、儒墨之迹見鄙、道家之風遂盛、

是當時父子師友之所講求、專究老莊以爲口舌之助、五經中惟崇易理、其他盡閣束也、至梁武帝始尙經學儒術由之稍振、然談義之習已成、所謂經學者亦皆以爲談辯之資、

是當時雖從事於經義、亦皆口耳之學、開堂升座以才辯相爭勝、與晉人清談無異、特所談者不同耳、況梁時所談亦不專講五經、武帝嘗於重雲殿自講老子、徐勉舉顧越論義、越音響若

鍾咸嘆美之、簡文在東宮置宴、元儒之士、邵陵王綸講大品經、使馬樞講維摩老子同日發題、

道俗聽者二千人、王謂衆曰馬學士論義必使屈伏不得空具主客、於是各起辨論、樞轉變無

究、論者咸服、則梁時五經之外仍不廢老莊、且又增佛義、晉人虛僞之習依然未改、且又甚焉、風氣所趨積重難返、直至隋平陳之後始掃除之、蓋關陝撲厚本無此風、魏周以來初未漸染、陳人之遷于長安者、又已衰恭不振、故不禁而自消滅也、

三國から六朝に於ける老莊學の盛なることは實に斯の如く驚くべきであつたのである。で漢代には尙ほ幾分諸種の經典も行はれ、禪教の如きも多少用ゐられたのであらうけれども、六朝になつては全く之を顧るものもなくなつたのであらう。而して佛教中老莊の虛無恬淡の説と近似するものを求むれば、言ふ迄もなく般若的經典である。で當時は實に般若全盛の時期であつたことも經錄並びに僧傳の能く證明する所である。假令ひ老莊の説が人心を風靡するに至らなくても、既に斯の如き説が一度び支那に於て唱道せられたとすれば、當時支那人の最も理會し易い所は般若的經典であつたことも論を俟たぬ、況んや其の天下を席卷するが如き勢を養成したるに於ては尙ほ更らのことである。

斯くして般若經典の支那に譯せられたのは殆んど佛教渡來の初めからであつて、爾來續々として斷えなかつた。開元錄によると、

- (一) 道行般若波羅蜜經十卷 題云摩訶般若波羅蜜道行經、亦云般若道行品經、或八卷初出、光和二
年七月八日出、見敏祐二錄 後漢支婁迦讖譯
 - (二) 道行經一卷 光和二
年十月八日出、見經後記、朱士行漢錄僧祐錄等、安公云道行品般若抄也、外
國高明者所撰、安爲之序并註 同竺佛朔譯
 - (三) 濡首菩薩無上清淨分衛經二卷 一名決了諸法如幻化三昧經、初出、或一卷、見長房錄 同嚴佛調譯
 - (四) 大明度無極經四卷 第二出、或六卷、直云大明度經、見竺道祖魏吳錄、及僧祐等錄 魏 支 謙 譯
 - (五) 光讚般若波羅蜜經十五卷 初出、或十卷、亦云光讚摩訶般若經、凡二十七品、太康七年十一
月二十五日出、見道安錄及僧祐錄 西 晉 法 護 譯
 - (六) 新道行經十卷 亦名小品、或七卷、祐云更出小品、太始八年譯、第四出、房錄更載小品七卷誤
也、見祐房二錄、藏中者非此本、先闕 同 上 譯
 - (七) 放光般若波羅蜜經三十卷 第二出、或二十卷、亦云放光摩訶般若經、亦云摩訶般若放光經、
元康元年出、見經後記 同 無 羅 叉 譯
- 覺賢以前の譯は先づ此の如くであるが、唐以前に於ては尙ほ十數譯ある。大般若は固より浩

瀚なるものであるからではあるが、亦甚だ盛なりといはねばならぬ。尙ほ之と同趣旨のことを述ぶる維摩經の如きも、後漢の嚴佛調の譯を初めとして、吳の支謙、西晉の竺叔蘭、同法護の四譯が覺賢以前に出て、覺賢と同時に羅什に至る迄尙ほ二譯ある。

更らに僧傳に就いて考へると、古代支那の高僧は皆主として般若經を學習したものである。晉以前のことは僧傳に闕いて居るから姑らく之を略するが、魏の朱士行の如きは最も般若經の研究に熱心な者であつて、彼は竺佛朔の譯した道行般若の文句が簡略で、意義の周からざるを遺憾とし、毎に嘆じていふ「此經大乘之要而譯理不盡」と、遂に身を捐て遠く大本を求めんとして、魏の甘露五年に雍州を發し、西流沙を渡り、于闐に至り、梵書の正本凡そ九十章なるものを得、弟子をして之を持って洛陽に歸らしめんとした。所が于闐の小乗學徒は王に讒し、漢地の沙門婆羅門の書を以て正典を亂さんとするから、之を禁ぜなければ大法將さに斷ぜんといつた。王は之を信じ、經を賣らすことを聽さなかつたのを、方便によつて遂に之を支那に送ることを得た、彼の無羅叉と竺叔蘭とが之を譯した、放光般若なるものは即ち是れである、而して士行は遂に于闐で歿した。士行と同時の支孝龍なるものは、叔蘭と一時に此の經の五部を寫し、校正して定本となし、常に小品を披味して心要となしたといふ。又晉の康僧淵も常に放光般若を誦し、「名僧勝達響附群を成す、常に心を梵經に持し、空理幽遠なるを以ての故に遍ね

く講説を加ふ、尙學の徒往還填委す」ともある。其の外此に一々列擧するに暇ないが、道安や慧遠のやうな心を兜率や西方淨土に歸嚮せしめたものであつても、般若は均しく其の研究する所であつて、道安は「毎歲常に再び放光般若を講じ、未だ曾て廢闕しなかつた」とあり、慧遠は「始め尤も莊老を善くしたもので、後、安の般若經を講ずるを聞き豁然として悟る所あり、乃ち嘆じていふ儒道九流は糠粃のみ」と。是に於て其の弟慧持と共に佛門に歸したのである。佛門に歸してから後も、彼は常に莊子を引いて佛理を講説したとも傳へる。尙ほ當時の佛敎者と老莊學者とが最も親密な關係を有つて居たことは、彼の王羲之なども其の才藻に驚絶したといふ支道林の傳に(高僧傳卷四)彼が出家して後、

每至講肆善標宗會而章句或有所遺、時爲守文者所陋、謝安聞而善之曰、此乃九方堙之相馬也、略其玄黃而取其駿逸、王洽劉恢殷浩許詢鄒超孫綽桓彥表王敬仁何次道王文度謝長遐袁彥伯等並一代名流、皆著塵外之狎、遁「道林」嘗在白馬寺、與劉系之等談莊子逍遙篇云、各適性以爲逍遙、遁曰不然、夫桀跖以殘害爲性、若適性爲得者彼亦逍遙矣、於是退而註逍遙篇、群儒舊學莫不嘆服。

とあり、又遁が嘗て剡に入らんと欲した時に謝安が書を與へて

思君日積計辰傾遲、知欲還剡自治、甚以悵然、人生如寄耳、頃風流得意之事始爲都盡、終

日感々觸事惆悵、唯遲君來以晤言消之、一日當千載耳。

等といつて居るのを以て見ても容易に其の關係の如何を察することが出来る。

般若的經典に次いで支那に行はれたのは法華經である、法華經の翻譯も吳の支彊良接から始まつて居るけれども、法華經講讀の僧傳に顯はれて居るのは晉の竺潛、于法開からで、竺潛は「講法華大品、既蘊深解復能善說」とあり、于法開も亦「善放光及法華」とあり、之に次いで「講法華崇も「尤長法華一教」といはれ、竺法義も「遊双衆典尤善法華」と稱せらる(以上高僧傳卷四)。爾來法華に長じたものは甚だ多い、けれども彼等も其の始めは大抵般若經典と之を並び講じたものである。法華に次いで淨土の諸經典である、是れは先づ普通人の唱ふるが如く大體、道安慧遠の徒より盛に行はるるに至つたといつて差支はない、而して是れ亦必ずしも般若を棄てない。斯の如く般若經典は、老莊學と相并んで六朝時代人心を風靡したのである。

般若法華淨土といふ順序を以て次第に支那に行はれたのは、必らずしも先づ般若によつて一切の執着を破り、而る後法華によつて究竟一乘の理を悟り、淨土經典によつて淨土往生を遂ぐるといふやうに、意識的に排列されたのでないことは勿論であるが、是れは自から敎理發展の順序に相應するのみならず、先づ老莊に最も近似する般若によつて支那人の思想を佛敎的に養成し、之によつて一度其の思想系統が擴大せられたものであるから、次第に法華淨土の經典に

同化することが出来たのであらう。而して晋末に斯の如き思想が扶植され、成熟するに至つたのは、實に彼の敦煌菩薩とか月支菩薩とか或は又天竺菩薩とか（開元錄卷二）尊稱された曇摩羅察即ち法護の力與つて多きに居るものと思はれる。法護以前に於ても勿論諸種經典の翻譯はあつたのであるが、甚しく完備して居ないのみならず、「方等深經蘊在葱外」を慨し、法護は發憤挺身諸國に歴遊し、此等の經典を支那に將來し、其の翻譯に従事したのである。其の出所、高僧傳によれば正法華、光讚等一百六十五部とあり、開元錄には一百七十五部三百五十四卷であつたといふ。斯の如き高僧が此の如き大部の翻譯を爲したのであるから、經典も頗る完備し來り、其の人心に影響する所少くなかつたことは、何人も容易に想像し得る所である、で僧傳にも「孜々所務唯以弘通爲業、終身寫譯勞不告勸、經法所以廣流中華者護之力也」ともいつてある。

斯く晋代には經典も略々備はり、講習も次第に多方面に渉るに隨ひ、從來支那に翻譯講誦せられた所の、主として慧學の一面に限られ、戒定の二學に至つては殆んど闕如するに注意し來つたのも亦自然の勢であらう。戒律も前に述べた後漢の曇柯迦羅が僧祇戒本を譯してから、極簡単な實用的ものは屢々譯せられて居たが大部のものは更らに譯せられなかつた。そこで道安が始めて戒律の不備を嘆じ、弗若多羅に請うて十誦律を譯せしめたが、弗若多羅は半途にし

て夭折し、更らに曇摩流支をして其の業を繼がしめ、後又羅什其の文を刪治し、卑摩羅叉更らに譯補し遂に完成するに至つた。十誦律の譯が出来てから幾もなくして四分律が譯せられ、之に次ぐに摩訶僧祇律を以てした。今其の年代を考へて見ると、

十誦律五十八卷 弘始六年十月十七日於中寺出、見二秦錄

弗若多羅、羅什譯

四分律六十卷 亦云曇無德律本、譯四十五卷、或云四十四卷、今亦有七十卷者、弘始十年

佛陀耶舍、竺佛念譯

於中寺出、見晉世雜錄及祐錄僧傳等

摩訶僧祇律四十卷 或云三十卷、梵本是法顯於摩揭陀國將來、義熙十二年十一月於道場寺共法顯出、見

佛陀跋陀、法顯譯

竺道祖錄

弘始六年とは西曆四〇四年で、義熙十二年とは同四一六年であるから、此の間僅かに十二年である。即ち道安の刺戟によつて此等三部の律本が、殆んど其の時を同じくして顯はれたといつても差支ない。

道安并びに慧遠は一面に戒律の最も重んずべきを唱へ、其の律本を譯せしめたと同時に、他方には又禪定の決して輕んずべからざるを説いたが、當時未だ適當な經典がなかつたものであるから、已むを得ず道安の如きは後漢の代、安世高の譯した安般守意經とか陰持入經とか、若しくは大小十二門經等の文によつて之を研究して居たに過ぎない。慧遠傳にも「初め經の江東に

流るる多く未だ備はらざるあり、禪法聞ゆるなく、律藏殘闕す、遠其の道の缺くるを慨し、乃ち弟子法淨、法領等をして遠く衆經を尋ね」梵本を得、歸つて之を翻譯せしめたとある。禪法流行の氣運は此等の人によつて開けたので、高僧傳、僧伽跋澄の條下にも「符堅の建久十七年來つて關中に入る、是より先き大乘の典未だ廣まらず、禪教の學甚盛なり」とある。又之と前後して其の年代は未だ明かならぬが、康法朗の弟子の令詔なるものも禪教に志し、高僧傳(卷四)には「思學有功、特善禪數、每入定或數日不起、後柳泉山鑿穴宴坐」ともある、是れは果して如何なる禪法を修して居たものであるか明かならぬが、兎に角漸く禪教に志すものにあつたことは疑ひない。又羅什の支那に來てからは、僧叡の如き彼に就いて禪法を習ひ、彼亦禪經を譯出した。僧叡の關中出禪經の序文には、

此土先出修行大小十二門大小安般、雖是其事既不根悉、又無受法、學者之戒蓋闕如也、究摩羅法師以辛丑之年十二月二十日自姑臧至常安、予卽以其月二十六日從受禪法、既蒙啓授、乃知學有成准、法有成條。

といひ、最後に「故經云無禪不智、無智不禪、然則禪非智不照、照非禪不成、大哉禪智之業、可不務乎」といつて禪の功德を讚嘆して居る。禪教の氣運は日を逐うて盛となつて來たが、元來羅什の譯出した所は「抄撰衆家禪要」ともある如く、馬鳴や婆須蜜や乃至漚波囉、僧伽斯那

等の禪要の中から抄集したものに過ぎぬ。開元錄によると羅什の譯出した禪經は、

禪祕要經三卷 或云禪祕要法、無經字、或四卷、與支謙等出者同本、第二出、房云見別錄

坐禪三昧經三卷 一名菩薩禪法經、初出、或直云禪經、或云禪法要、或云阿蘭若習禪法、三名同是一本、弘始

四年正月五日出、至九年閏五月重校正、見二秦僧祐寶唱三錄

菩薩訶色欲法一卷 或云菩薩訶色欲經、或直云菩薩訶色經、初出、見僧祐錄

禪法要解二卷 或云禪要經、初出、見僧祐錄

思惟要略法一卷 或云思惟要略法經、或直云思惟經、第二出、見長房錄

の五部あるが、此の中第二、第三、第四の三部は出三藏記集にも出て居り、高僧傳にも著録されてあるから、先づ羅什の眞譯として差支なからう。尙ほ高僧傳には禪法要と稱するものがあるが、是れは此にいふ第一か第五か何れとも判らぬ。何れにしても羅什は少くとも三四部の禪經を譯したものに相違ない。羅什の大名を以てして禪經を譯し、僧叡等の雋才にして之を鼓吹したのであるから、禪教の一時に盛になつたことは疑ひない。

が併し羅什は元來禪の専門家ではなく、其の譯する所も僅かに古來の禪要を抄出したに過ぎぬので、廬山の徒には尙ほ十分の満足と與へなかつたものらしい。といふのは覺賢の來た時に慧遠は之を廬山に請じて特に禪經を譯せしめ、慧觀は之を以て「千載之下優曇再隆可不欣乎」

と悦んだのを以ても之を知ることが出来る。

宛も此の時を以て禪の専門大家たる覺賢が支那に渡來したのである。是に於て支那の禪教は始めて醇化された。而して覺賢渡來の機會を與へたものは實に智嚴である。斯く考へて見ると智嚴の支那佛敎史上に於ける功績も、亦甚だ大なるものありといはなければならぬ。僧傳によると智嚴は西涼州の人で、弱冠出家し、夙に精勤を以て名を著はし、志、博く名師に事へ、廣く經誥を求めんと欲し、遂に西國に周流し進んで罽賓に到り、摩天陀羅精舎に入り、佛馱先に從つて禪法を諳受し、漸く三年にして功十載を踰えたといふ。其の師佛馱先も其の禪思緒あるを見、大いに之を器とし、彼の地の道俗亦之を聞いて嘆じていふ、「秦地乃ち求道の沙門あり」と、是から秦類を輕せず、遠人に敬接したとあるから、彼も亦尋常一樣の人でなかつたことは明かである。彼の罽賓にあるや、法衆の清勝なるを觀、慨然東顧していふ、我が諸の同輩は斯に道志あるも眞匠に遇はぬから、竟に發悟することが出来ぬのである。即ち國衆に向つて孰れか能く東土に來つて化を流布すべきかと問うた所が、僉佛馱跋陀羅なるものを推舉し、且ついふには彼は天竺に出世し、幼にして出家し、已に經論を通解し、少より業を大禪師佛太先に受けたものであると。佛太先も亦其の時罽賓にあり、嚴に謂つて、僧維を振起し、禪法を宣傳するものは、佛馱跋陀羅其の人であると勧めた。智嚴即ち覺賢に請ふに、共に東土に來つて禪

法を傳へんことを以てし、覺賢遂に其の請を容れ、智嚴と共に長安に來つたのである。其の後秦僧の爲めに覺賢の長安大寺を追はるるや、智嚴等も亦分散し、山東の精舎に憩ひ、坐禪讀經に耽つた。後王恢の知遇を受け、恢は宋の武帝に啓して嚴を延き請じて都に還り、恢又枳園寺を造つて之に居らしむ、嚴是に於て先きに西域から將來した梵本の翻譯に従事したが、晩年には更らに海を渡りて天竺に至り、歸路罽賓に至り、疾なくして此に歿した、時に年七十八といふ。智嚴の翻譯したものは開元錄によると十部三十一卷あるが、特に禪に關するものはない。覺賢の支那へ來たのは果して何年であるか明かならぬが、其の嘗て長安にある時には「大いに禪教を弘め、四方の靜を樂むもの并びに風を聞いて至つた」とある、けれども彼の長安にあるや羅什の徒や其の他道俗の誤解を惹起し、爲めに南地に移るの止むを得ざるに至つたので、北方に於ては彼の感化も未だ大なるに至らなかつたかも知れぬ。が南地に於ける彼の勢力は慧遠や慧觀の推薦によつて、甚だ盛なるものがあつた。彼の翻譯に従事したのは、安帝の隆安二年から宋の永初二年にいたる（西曆三九八年―四二年）間であつて、其の翻譯した所は開元錄によると十三部、百二十五卷といひ、高僧傳では十五部百十有七卷といふ。彼の禪教に關する翻譯は、小乗にあつては、

達磨多羅禪經二卷 一名奧伽遮羅浮迷、譯云修行道地、於祜山（錄カ）出、一名不淨觀經、亦名修行方便禪經

であつて是れは前編に於て既に詳説した所である。大乘禪に於ては、

觀佛三昧海經十卷、或云觀佛三昧經、或八卷、見竺道祖普世錄亦見僧祐錄、亦出宋世

がある。彼はもと小乗學者であつたらしいのに、種々の大乘經典をも譯して居る。觀佛三昧海經も其の中の一であるが、特に著しいのは華嚴經六十卷である。けれども此の華嚴經は支法領が于闐から梵本を將來したが、未だ譯してなかつたものであるから、賢を譯匠となして之を翻譯せしめたのである。又彼の譯した摩訶僧祇律も法顯が摩揭陀國から將來した梵本である。高僧傳によると覺賢は、

開鳩摩羅什在長安即往從之、什大欣悅、共論法相振發玄微、多所悟益、因謂什曰、君所釋不出人意、而致高名何耶、什曰、吾年老故爾、何必能稱美談、什每有疑義必共諮決。

とある。羅什の如き大家にして疑義ある毎に必らず共に諮決する位であつたから、其の學の博くして又其の梵語に精通して居たことも容易に推察せられる。而して賢が「君所釋不出人意而致高名何耶」と問うた如きは、彼の眼中恐らく羅什なかつたのではなからうか、又什の之に答へて「吾年老故爾」云々といふのも、羅什の人物としては甚だ氣焰の揚らない答辯であつて、嘗て羅什の師事した卑摩羅叉が什に對し「汝漢地に於て大いに重縁あり、受法の弟子幾人あるべき」と尋ねた時、羅什が之に答へて「漢境には經律未だ備はらず、新經及び諸論等多くは是

れ什の傳出する所、三千の徒衆皆什に従つて法を受く」といつたのに比して大いに逕庭する所がある。思ふに彼は深く覺賢の恐るべきものであることを自覺したのではなからうか。兎に角覺賢は學博くして梵語にも精通して居たものであるから、大乘經典の如きも皆之に翻譯せしめたもので、必らずしも是等は彼の將來する所でもなく、又其の常に主として教へた所でもなかつたらうと考へる。

三 羅什覺賢以後の支那禪教

東晉末から唐以前に於ける支那禪教の状態は甚だ複雑なるものであるから、今左に項を分つて之を説かうと思ふ。

一 道安慧遠と其の徒

前節に説いた如く支那禪教の開基者は覺賢、羅什の兩師であるが、併し之が首唱者は實に道安と慧遠とであるといはなければならぬ。で道安は陰持入經の序に於て、

此乃大乘之舟楫泥洹之關路、于斯晉土禪觀弛廢、學徒雖興蔑有盡漏、何者禪思守玄練微入寂、在取何道猶覬于掌、墮替斯要而憐見證不亦難乎。

といひ、十二門經の序にも亦

是乃三乘之大路、何莫由斯定也、自始發跡逮于無漏、靡不周而復始、習茲定也、行者欲崇

德廣業而不進斯法者、其猶無柯而求伐、不飯而徇飽、難以獲矣、醒寤之士得聞要定、不亦妙乎。

とも述べ、同じく大十二門經序にも同一の旨意を論じ、

明夫匪禪無以統乎、無方而不留、匪定無以周乎、萬形而不礙、禪定不愆、於神變乎何有也、至矣盡矣蔑以加矣。

とも讚嘆して居る。慧遠も亦廬山出修行方便禪經の序には次の如くいつて居る。

夫三業之興以禪智爲宗、雖精麤異分而階藉有方、
 試略而言、禪非智無以究其寂、智非禪無以深其照、則禪智之要照寂之謂、其相濟也、照不離寂、寂不離照、感則俱遊、應必同趣、功玄在於用、交養於萬法、其妙物也、運群動以至壹而不有、廓大象於未明而不無、無思無爲而無不爲、是故洗心靜亂者、以之研慮、悟徹入微者以之究神也。

斯くの如く彼等は共に禪業の缺くべからずして、修行の勉むべきを唱道したのである。が併し又彼等は後世禪家のやうに、禪のみで悟道が出来、禪にあらざれば成佛は得られぬと説くのではない。彼等本來の意思は、前にもいつたやうに佛道には戒定慧の三學の并び進むべきを要し、其の何れの一をも偏廢すべからざるを唱ふるにあつたのであるから、從來支那佛教徒の願

みなかつた禪教に於て、極力其の功德を賞讃すると同時に、又戒律をも勵行せんと勸説怠りなかつたのである。特に道安の如きは夙に禪教の振興すべきを看破したに關はらず、當時譯經の依るべきものがなかつたので、僅かに安世高の譯する所を模索するに止まり、羅什の如きも唯其の名を聞くのみで、面談の機會を得なかつたのである。で高僧傳には

安先聞羅什在西國思其講拆、每勸堅取之、什亦遠聞安風、謂是東方聖人、恆遙而禮之(中略)安終後十六年什公方至、什恨不相見悲恨無極。

こある。慧遠も、親しく羅什には面晤しなかつたやうであるが、羅什の關中に来つたことを聞き、書を往復し、互ひに善友となつたのみならず、彼は又其の譯する所の禪經をも見たであらうと思ふ。羅什の禪經は、弘始四年(四〇二年)に出來、慧遠は義熙十二年(四一六年)に歿したのである、又羅什は慧遠の著、法性論を見、「邊國人未有經、便闡與理合、豈不妙哉」と賞讃したともあるから、什の譯する所も、遠の見る所となつたことは疑ひない。慧遠は又覺賢の北地に容れられずして廬山に來た時には、之を迎へて禪經を譯せしめたのであるから、慧遠は支那禪教に於ける兩開基者の新譯をも研究したものといはなければならぬ、即ち彼の禪に於ける智識は、道安よりも遙かに勝つて居たに相違ない。道安の弟子は總べて多分と同じであつたらうと思ふ。

所が前にいつた通り道安も慧遠も元來は禪を専門の業としたものでないから、其の門下に於ても禪の専門家はないが、併し禪に志したものは少くなかつたやうである。僧傳によつて見ると、先づ道安の弟子には道立がある。高僧傳には

道立少出家、事安公爲師、善放光經、又以莊老三玄微應佛理、頗亦屬意焉、性澄靖不涉當世、後隨安入關隱覆舟山、巖居獨不受供養、每潛思入禪、輒七日起、如此者數矣。

といひ、又道安と同じく彌勒淨土や、慧遠と同じく彌陀淨土を希願するものもあつた。曇戒傳に曇戒伏事安公爲師、博通三藏、誦經五十餘萬言、常日禮五百拜佛、後篤疾常誦彌勒佛名不輟口、弟子智生侍疾問、何不願生安養、戒曰吾與和上等八人同願生兜率、和上及道願等皆已往、吾未得去、是故有願耳。

彌陀淨土の方に於ては竺法曠傳に

竺法曠事沙門竺曇印爲師、印嘗疾病危篤、曠乃七日七夜祈誠禮懺(中略)後辭師遠遊、廣尋經要、還止於潛青山石室、每以法華爲會三之旨、無量壽爲淨土之因、常吟咏二部、有衆則講、獨處則誦。

ともあり、又

時沙門道隣造無量壽像、曠乃晉其有緣、起立大殿。

ともあつて、西方淨土を希願したものであることは疑ひない。又慧遠の弟子の中でも、釋法安傳には

法安遠公之弟子也、善戒行講說衆經、兼習禪業。

とある、曇邕并びに其の弟子曇果の如きも亦之に屬するものである、

曇邕從安出家、安公既往、乃南投廬山事遠公爲師、後於山之西南營立茅宇、與弟子曇果澄思禪門。

更らに西方淨土を欣求するものにあつては、慧永傳に

慧永伏事沙門竺曇現爲師、後又伏膺道安法師、素與遠共期欲結宇羅浮之岫、遠既爲道安所留、(中略)於是且停廬山之西林寺、既門徒稍盛、又慧遠同築、遂有意終焉、(中略)又別立

一茅室於嶺上、每欲禪思輒往居焉、(中略)永勵行精苦、願生西方。

ともあり、又僧濟傳にも

僧濟從遠公受學、遠每謂曰、共吾弘佛法者爾其人乎、(中略)於是要誠西國想像彌陀、遠遺濟一燭曰、汝可以建心安養、競諸漏刻、濟執燭憑几、停想無亂、又請衆僧夜集爲轉無量壽經。

とある。此で一寸一言注意して置きたいのは道安、慧遠を始めとし其の門下に至る迄、一方では禪を修行し、他方では彌勒或は西方淨土を欣求するのは、今日から見ると宛も自力と他力と

を併せ行じ、淨土門と聖道門との使分をして居る様に思はれ、如何にも徹底しないやうに考へられるが、其の實は決してさうでない。當時にあつては禪と念佛とは全然同一であり、念佛は禪の一方法であつたのみならず、是れが其の最好方法で、又菩薩禪の最も大切なものとなつて居たのである。道安以前に於ても安般守意經の如き所謂小乘禪で、不淨觀や數息觀や乃至無量心觀等の修行を教へた經典の翻譯もあれば、又般舟三昧經や觀佛三昧經の如き、所謂大乘禪の經典も屢々翻譯された。道安の始めて禪に志した時には固より安般經の如きも大いに研究したのであるが、恐らく般舟三昧なども其の講究する所となつたであらうと思ふ。で慧遠の念佛三昧詩序には「念佛三昧とは何ぞ、思專想寂の謂なり、思專ならば則ち志一にして撓まず、想寂ならば則ち氣虛にして神朗かなり、……此の修を假りて以て神を凝らし、習を積みて以て性を移すなり」等といひ、尙ほ明かに又「諸の三昧は其の名甚だ衆きも、功高くして進み易きは念佛を先とす」ともいつて居る。現に羅什の譯した坐禪三昧經の如きに於ては、屢々「菩薩の行」なる語を用ゐて居る、で高僧傳の僧叡傳にも

什後至關因請出禪法要三卷、始是鳩摩羅陀所製、末是馬鳴所說、中間是外國諸聖共造、亦稱菩薩禪。

とある。而して今其の内容を見ると始めは悉く是れ小乘禪で、安般經と全然其の性質を同じく

するものである、然るに其の終に至つて「問曰摩訶衍般若波羅蜜中言、諸法不生不滅、空無所有、一相無相是名正見、云何言無常等觀名爲正見」といひ、此に始めて般若經の旨趣によつて大乘の解説を出し、常といひ無常といふ共に是れ月を指す指の如きもので、

有明眼人能見指視不見者、此不見人但視其指而迷於月、明者語言、癡人何以但視我指、指爲月緣指非彼月、汝亦如是、言音非實相、但假言表實理、汝更著言聲闡於實相、行(元明本行字下)

考字あり若得如是正知見。

といつてあるのみならず、尙ほ經の終には

無生法忍亦如是、未得菩薩果、得無生法忍、得菩薩眞行果、是名菩薩道果、是時得般舟三昧、於衆生中得大悲、入般若波羅蜜門。

とも述べて居る。これと同一の旨意は尙ほ一層明かに羅什譯の思惟略要法なるものに顯はれて居る。元來此の略要法は羅什の所謂菩薩禪なるものをして小乘禪と混合せしめざるが爲めに、最も明瞭に其の要を抽出したものであらうと考へるが、其の中に於ても始めには先づ四無量觀法を説き、次には白骨觀法觀佛三昧法(是れは小乘禪の念佛觀である)、生身觀法を述べてある、此迄は純然たる從來の小乘觀法で、所謂菩薩禪とも稱すべき所は少しもない。それから法身觀法に移り次第に十方諸佛觀法、觀無量壽佛法、諸法實相觀法となり、法華三昧觀法で終つ

て居る。而して法身觀以下が即ち大乘禪と稱すべきものである。所で此の最後の法華三昧觀法といふのは恐らく羅什以後法華經なるものが盛に讀誦されてから、何人かによつて補はれたものではなからうかと思ふ。固より僧叡の小品經序等によると、

法華鏡本以凝照、般若冥末以解懸、解懸理趣菩薩道也、凝照鏡本告其終也、終而不泯則歸途扶疎、有三實之跡權應不夷、則亂緒紛綸、有感趣之異、是以法華般若相待以期終、方便實化冥一以俠盡。

ともあるから、般若と法華とは相俟つて始めて完きを得との思想が當時一般に行はれたものかと思ふ。若し果してさうであるとすれば、諸法實相觀法は般若の實相を説いたものであるから其の次に法華三昧觀を置くのは何等の不都合もないのみならず、之に由つて始めて其の觀法が完備することになる譯である。が此の書の體裁からいふと諸法實相觀の終りには、

欲生無量壽佛國者、應當如是上觀無量壽佛、又觀諸法實相、又當觀世間如夢如幻皆無實者(中略)新發意者雖未得是法忍、當如是修習其心、又觀諸法畢竟空相、而於衆生常興大悲、所有善本盡以廻向、願生無量壽佛國便得往生。

といつて、宛も一篇の結論の如き語が附してある。是れに由つて之を觀ると羅什は四無量觀から生身觀に至る迄に小乘禪觀法の要を擧げ、法身觀から觀無量壽佛に至る間に般舟三昧の要を

述べ、更らに其の終りに般若經の旨意によつて諸法實相觀を附加し、尙ほ此の實相觀も般舟三昧以外のものでないことを明かにし、此の一篇を終つたのを、後人が更らに法華三昧を添へざれば佛説の究竟を知り得ないと考へ、此に法華三昧なるものを編入したものとらしく思はれる。さうすれば羅什の菩薩禪なるものは、要するに安般經に於けるが如き小乘禪と般舟經に於けるが如き大乘禪とを綜合し、之に菩薩禪の名を與へたものたることは秋毫の疑を容れぬ、であるから念佛と禪とは更らに相矛盾しないのみならず、兩々相並んで修せられたのも、大乘學者の禪としては最も當然のことである。而して尙ほ菩薩禪としては法身觀から十方諸佛觀、觀無量壽佛（道安並びに其の弟子の場合には觀無量壽佛が觀彌勒佛と代つて居るのみである）が最も肝要究竟のものであることも明瞭である。乃ち道安、慧遠の徒は決して自力他力、淨土聖道の使分けをした譯ではなくして、唯一意に禪法を修して居たので、所謂念佛は般舟三昧に外ならぬのである。

で當時の禪學者の中には彌勒や彌陀を觀じたものは決して少くはない。高僧傳（卷十二）慧覽の傳にも、慧覽の屬賓にあつて禪教を受けた達磨比丘は「曾入定往兜率天、從彌勒受菩薩戒、後以戒法授覽」とあり、同道法も燉煌の人で「入道專精禪業」とあり、「後入定見彌勒」といふ。此等は即ち道安、慧遠に關係なく、又羅什よりも何等の感化を受けずして觀彌勒法を修し

たものであることは疑ひない。西方淨土を觀するものに至つては尙ほ之よりも多い。同書卷十一習禪の條下に、僧顯なるものは禪を以て務となしたが、「屬想西方心甚苦至、見無量壽佛」といひ、慧通も初め涼州禪師慧詔に從つて禪業を受け、「常祈心安養而欲棲神彼國、微疾乃於禪中見一人來、形甚端嚴、……須臾見無量壽佛光相暉然」とあり、又稍々時代に於てはおくれば、續高僧傳、習禪中にある道珍も「初住廬山中恆作彌陀業觀」ともある。此等も亦皆道安、慧遠と直接の關係なく起つたものであらう。羅什の弟子の僧叡の如きも禪法には最も熱心なものであつたが、僧傳によると

初叡善攝威儀、弘贊經法、常廻此諸業、願生安養、每行住坐臥、不肯正背西方。

といひ、其の臨終の時には燒香禮拜し、西方に向ひ合掌して卒したともある。吾人は此等によつて當時の所謂大乘禪觀の果して如何なるものであつたかを容易に概見し得るのである。

斯くの如く道安、慧遠は始め禪教の缺くべからざるを首唱し、自から又菩薩禪なるものを修したのであるが、其の學流も後世になつては、禪教といふよりも念佛淨土門の首唱者たるが如き觀を呈するに至り、純粹なる禪教は寧ろ覺賢、羅什の系統に傳はり、更らに達磨禪となつて後世に瀰漫するに至つた。以下次第を逐うて此等禪教思想の變遷轉化の状態を述べよう。

二 覺賢門下の禪

覺賢の禪法の如何なるものなるかは前既に之を論じたから、今重ねて之を説く必要はない。彼は元嘉の六年を以て入滅したのであるから、其の禪教の流布に従事したことは少くとも三十餘年でなければならぬ。彼の長安にあるや、大いに禪教を弘め、四方の靜を樂むもの並びに風を聞いて至るとあり、其の一朝羅什の徒の嫉む所となり、南方に去らんとするや、送者千有餘人ともあるから、彼は「懷抱未申、以爲慨然耳」といつて居るが其の一時盛觀を呈したことは疑ひない。彼が南方へ去つてからは稍々順境に向ひ、到る所亦禪教の弘宣に勉めたとすれば、三十餘年の間、其の効果の頗る著しきものがあつたことも吾人の容易に想像し得る所である。

覺賢の門下中最も禪に熱心なものは、前に述べた智嚴であつた。而して高僧傳（卷三）によれば、彼の「道化所被幽顯咸服」ともあるから、彼によつて禪教は益々廣布されたことと思ふが、實際上果して如何程の影響を及ぼしたかは、古來の傳記に少しも説き及んでないから判らぬ。彼が再び天竺に行つた時、隨從して居つた智羽及び智遠なるものも、其の傳記は甚だ明かならぬ。

智嚴と共に覺賢の門下中錚々たる者は寶雲である。寶雲も嘗て躬ら靈跡を觀、廣く經要を尋

ねんと欲し、晉の隆安の初を以て遠く西域に往き、法顯、智嚴と先後して流沙を涉り于闐を経て印度に入り、梵書を學び靈跡を巡拜し了つて後長安に還つた。彼の覺賢に従つて禪を學んだのは、覺賢の長安に來つてから後のことであるから、其の關係は智嚴の如く久しいものではない。覺賢の擯斥されてから後、會々慧遠の調停に逢ひ、共に京師に還つて道場寺に居つた。彼は此に新無量壽經等四部の經典を譯し「江左の譯は雲に踰えたるなし」と稱せられて居る。彼は晉宋の際に於て法藏を弘通し、慧觀等と友とし善く、性幽居を好み閑寂を保ち、説法教誘多く改悟せしむる所あつたといふ。彼は元嘉二十六年（西曆四四九年）歳七十四を以て卒した。

併しながら覺賢の禪を受けて能く之を後に發揚したものは、實に玄高を以て其の巨擘としなければならぬ。玄高は姓魏、本名は靈育、秦の弘始四年（西曆四〇二年）を以て生れ、少にして出家し名を玄高と改め、年十五にして所住の山僧の爲めに説法したと傳ふる所によつて見ても、其の異常の人であつたことが推測せられる。受戒の後には専ら禪律を學んで居たが、偶々關中に覺賢の來つて法を弘むることを聞き、往いて之を師とし、旬日の中妙に禪法に通じた。覺賢嘆じていふ「善哉佛子乃能く深悟すること此の如し」と、而してそれから後は覺賢も推遜して師禮を受けなかつたといふ。思ふに彼は覺賢に遇ふ以前、既に禪法を學んで居たので、忽ちにして其の堂奥に入るを得たのであらう。但し此の話は高僧傳に據つたのであるが、玄高と覺賢

との年代に就いては多少の疑がないでもない。元來玄高は弘始四年に生れ、覺賢の關中石羊寺にあるを聞き往いて之に師事したとすれば、覺賢の尙ほ南に移らざる以前のことにらしむ。覺賢が南方廬山に行つたのは何年であるか明らかでないが、彼は義熙八年(四一二年)には既に廬山を去り、荊州道場寺に移住して居るのであるから、其の南方に行つたのは恐らく義熙七年の頃であつたと推測される。で假りに玄高が義熙七年に覺賢の門に入つたとしても、高、時に年僅かに十歳である。覺賢が彼を賞讃して「善哉佛子乃能く深悟すること此の如し」とか師禮を受けなかつたとかいふには餘りに早過ぎる。何れかに誤があるに相違ないが、遺憾ながら今之を明らかにし得ない。既にして玄高の西秦に至り麥積山に住した時には、學徒百餘人其の義訓を崇め其の禪道を稟けた。後更らに外國禪師曇無毗なるものあり、西涼土に來つて禪道を教へたが、三昧の正受深且つ妙にして、隴西の僧稟受甚だ寡きことを聞き、高は己を以て衆を率ゐ、毗に従つて法を受けた。此の時も旬日の中にして善く其の妙に達したといふ。此の曇無毗とは果して如何なる學者であつたか更らに判らぬ。開元錄の卷三に摩訶般若波羅蜜多鈔經を譯した曇摩婢と稱するものがあるが、開元錄の記す所によると、

沙門曇摩婢秦言法密、印度人、器宇明敏志存弘喻、以符堅建元十八年壬午譯般若鈔經一部、佛護譯傳、慧進筆受、安公校定。

とある、建元十八年とは、即ち東晉の太元七年(西曆三八二年)に當る。而して玄高は宋の元嘉二十一年(同四四四年)に年四十三で歿したのであるから、前記曇摩婢の歿年は判らぬが、稍々玄高よりも早いやうに思ふ、且つ開元錄には禪教に達したことも書いてないから、恐らく是れは異人であらう。其の後、玄高の就いて學んだ曇無毗は西に返つた所が、俗僧の爲めに河南王の世子曼に讒せられ、高は河北に去り此に學徒を教訓した。後長安の僧曇弘の辯解によつて、王及び世子共に嚮きに高を擯斥したことを愧悔し、再び高を招聘し、崇めて國師となした。河北の化畢つてから彼は進んで涼土に遊び、沮渠蒙遜の爲めに敬事せられたが、魏の拓跋焘が涼境を掠むるに當り、焘の舅、陽平王社の爲めに請はれて魏都平城に至り、此に大いに禪教を流布し、太子晃も亦高に師事した。所が再び道師崔皓寇天師等の爲めに讒せられ、王は高を執へて之を幽閉し、高は遂に此に歿したのである。

初め玄高の河南王に讒せられた時にも「高は徒衆を蓄聚し、將さに國の災をなさんとす」といはれ、後道師の爲めに魏主に讒せられたのも、皆道師が太子晃の代り立つや、其の勢力の到底高に及ばざるべきを恐れたからである。して見ると玄高の勢力は亦實に驚くべきものがあり、其の學徒亦甚だ多數であつたことも容易に想像される。彼の勢力は或は未だ能く南方に迄は達しなかつたかも知れぬが、兎に角西北方に於ては大なるものであつたに相違ない。而して彼の

學んだといふ曇無毗の果して如何なる禪法を傳へたものか明かならぬが、彼亦覺賢若くは羅什と大體に於て同一なるものであつたらう。何故かといふに玄高が涼土に居つた時に、僧樊印なるものが高の處に來り入門したが、彼は已に羅漢頓盡禪門を得たりといつた。是れ或は羅什門下道生等の頓悟成佛の説を承けたか、或は之を聽聞したものでなからうかと思ふ。時に玄高は「密に神力を以て印をして定中に於て備さに十方無極世界諸佛の所說法門の不同なるを見せしむ、印一夏に於て其の見る所を尋ぬるに永く盡くる能はず、方に定水の底なきことを知り、大に愧懼を生ず」とあるから、玄高は即ち頓悟の法門に對し、漸悟の説を教訓したものと考へられる。若し此の話が果して此の如くに解釋し得らるるとすれば、玄高は矢張り大體に於て覺賢の説を繼承したか、少くとも般舟三昧の如き大乘禪を加味したものといつて差支なからう。

玄高の門下中最も秀雋なる者は玄暢である。玄高の將さに歿せんとするや、暢會と雲中にあり、魏都を去ること六百里、彼其の報を得、蒼惶還り來つて悲慟斷腸、同學と共に泣いて「法今既に滅す頗る復興るや否や」といつて悲嘆した。爾時玄高は兩眼稍く開き起坐して弟子に向ひ「大法應化隨緣盛衰、盛衰在迹、理恒湛然、但念汝等不久復應如我耳、唯有玄暢當得南度、汝等死後法當更興、善自修心無令中悔」と遺言し已つて息斷えたといふ。即ち暢の高に於けるは、猶ほ迦葉の佛に於けるが如くであつたのである。玄暢姓は趙、本名は慧智、玄高の弟子と

なつてから高之を奇とし玄暢と改めたのである。後魏主の佛法を剪滅するや、暢は遁れ元嘉二十二年五月を以て平城を發し八月一日南揚州に達し、深く禪要に入つた。宋の文帝大いに歎重を加へ、請うて太子の師とせんとしたけれども、彼は之を固辭して受けなかつた。後更らに西成都に適き岷山に遊び、此に一寺院を建立し、終焉の地となさんとした。齊武の位に即くに及んで敕によつて招かれ、再三辭したが遂に勢免るることを得ずして舟を泛べて東下し、中途疾を發し京に至り、後、少時にして歿した。時に齊の永明二年（西曆四八四年）で、暢年六十九であつた。玄暢は禪教に熟達して居つたのみならず、思を華嚴に竭くし、又三論を善くし、學者の宗となつたといふ所を以て見ると、恐らく覺賢の説いた純然たる小乘禪のみを以て満足して居なかつたのであらう。勿論覺賢は大乘の禪經も譯して居れば、又華嚴經も譯して居つたのであるから、覺賢以後の弟子にあつては、此等は皆覺賢自身の説であるかの如くに考へ、隨つて覺賢をも大乘の學者となし、均しく此等の經典をも研究したのかも知れぬ。

尙ほ玄高の弟子には玄紹なるものがあり「學究諸禪、神力自在」と稱せられた人であるが、其の傳記の詳しいことは判らぬ。「紹後に堂術山に入り蟬脫して逝く」とある。又高僧傳には玄高の門下「靈異紹の如きもの又十一人」ともあるから、禪教に通達し神力自在を得たもの頗る多かつたものと思はれるが、今其の名すらも傳はつて居ない。

玄暢の弟子には法期なるものが居、暢嘗て嘆じて「吾西流沙に至つてより北幽漠を履み、東禹穴を探ぐり南衡羅を盡くし、唯此の一子特に禪分あるを見る」といつたとあるから、頗る異常の人物であつたらしい。法期は初め智猛に従ひ、禪業を學び、猛の諳知する所は皆已に證し得、後玄暢に遇ひ更らに之に従學し、暢の江陵に下る時にも期は之に隨從した。而して高僧傳には「十住觀門得る所已に九、師子奮進三昧あり唯此未だ盡さず」とある。

高僧傳中習禪末の論には

先是世高法護譯出禪經、僧光曇猷等並依教修心、終成勝業（中略）及沙門智嚴躬履西域請闍賓禪師佛馱跋陀、更傳業東土、玄高玄紹等亦並親受儀則、（中略）其後僧周、淨度、法期、

慧明等亦雁行其次。

とある、是れに由つて觀ると僧周、淨度、慧明などといふ人も亦皆覺賢、玄高の徒であつたらしいと思はれる。此等の一人々の傳記は高僧傳卷十一に出て居る。僧周とは常に嵩山にあつて頭陀坐禪し、魏主佛法を滅するに當つて、眷屬數十人と共に長安の西南四百里なる寒山に入り其の難を免れ、後僞永昌王の爲めに徳業非凡を以て招かれたけれども辭して應ぜず、其の弟子僧亮を以て己に代らしめた。關中の地に佛教の更らに興つたのは實に亮の力であるといふ。

淨度は常に山澤に獨居し坐禪誦習し、經を誦すること實に三十餘萬言といふ。慧明はもと康

居の人、少にして出家し章安東寺に止まり、齊の建元年中に同志と共に赤城山に登り、曇猷の尸體の朽ちずして禪室に獨り荒蕪するを慨き、人を雇うて堂宇を造り、臥佛及猷公の像を建て此に心を禪誦に棲まして居つた。齊の竟陵文宣王其の高風を聞き、三たび使を遣はして之を招き師の禮を以て遇したが、少時にして山に還り、建武の末、年七十を以て卒した。此等の人は何れも禪教に詳しかつたことは疑ないが、果して如何なる禪法を修して居たものであるか今之を知ることは出來ぬ。然しながら高僧傳にも安世高、覺賢等の徒として之を論じてあるのを以て見れば、先づ大體に於て安般經乃至俗に達磨多羅禪經と稱するもの等に依り主として修行したものであらうと思ふ。

之を要するに覺賢は其の地方や、時代や、並びに其の師佛陀斯那から傳へたと稱する禪經から推測すると、如何にしても小乘禪の師家であつたらしく思はれるから、彼が支那渡來の後其の誨ふる所亦主として小乘の禪觀であつたに相違ない。けれども師弟相承する間には何時しか玄暢の如き大乘禪觀を修するものを生ずるに至つたことも争ふべからざる事實である。而して此の如く變遷し來つた理由の一は、前にもいつた通り、覺賢自身が既に大乘禪經の翻譯に従事したことにあると思ふ。が尙ほ一つの理由は、當時の支那佛教界には般若法華涅槃等の大乘教が全盛の状態であつたから、自然小乘禪法も大乘禪と無差別である如くに考へられたのである。

而して此の事は當時の人が覺賢をも大乘に通じた者と誤解し、所謂達磨多羅禪經をも大乘的のものとして居るによつても判る。而して此の如き誤解を生ぜしめたのはまた必ずしも故なしとはしない。羅什の如き大乘學者が特に菩薩禪と稱しながら殆んど全部小乘禪其の儘を説いて居たのであるから、當時の支那學者が斯く考へたのも、寧ろ當然であるといはなければならぬ。兎に角覺賢によつて唱道せられた小乘禪が大乘に變化したことは吾人の大いに注意を要することであつて、今や覺賢派の禪法も、羅什派の禪法も、更らに何等の變異を見ないやうになつたのである。が然しながら、玄高の如き此の派の最も有力なる人が、尙ほ其の同時在世の道生等の唱へた頓悟説に反對して居たやうに思はれる所を以て見ると、覺賢派の變化も著しかつたが、羅什派の禪は本來小乘禪と大乘禪とを綜合して出来たものであるから、其の弟子に至つては覺賢派よりも更らに一層の進歩を爲したものと思はれる。而して此等の發展が次第に後世の禪教を生ぜしむる基礎となつたことは疑ひなく。

三 羅什門下の禪

羅什禪法の大小二乘混合のものであることは前既に説いた如くである。而して羅什の門下中最も禪に熱心なるものは即ち僧叡であつた。彼は羅什に請うて禪法三卷を譯出せしめ、日夜修

習して遂に其の極に達した。叡の雋才は一代の悉く賞讃する所であつて、姚興は彼を賞して「四海の標領」といひ、羅什も嘆じて「吾經論を傳譯し、子と相値ふことを得、眞に恨む所なし」といつた。而して彼は又他方に於て西方淨土の欣求者であつたことも前に述べた如くである。

彼の歿年は明かならぬが、殆んど覺賢の弟子智嚴、寶雲等と大差はなかつたらしい。

が僧叡の禪法は唯羅什の説を繼承したのみで、特に發明する所はなかつたのであるが、羅什の禪法は一傳して道生に至り遽かに其の面目を一新するに至つた。竺道生は本姓魏、少にして法汰の門に入つて佛典を研究し、志學の年既に講堂に上り、辯論珠を轉するが如く、碩學老宿當世の名士皆虚挫け詞窮し、敢て酬抗することが出来なかつたといはるる位の秀才であつた。

法汰とは道安と同學の僧であつて、後晉の太宗簡文帝の歸依する所となり、太元十二年（西曆三八七年）に、年六十八を以て歿した人である。道生は後廬山に入つて幽棲七年、更らに慧叡、慧嚴と同じく長安に遊び羅什の門に學び、宋の太祖の歸依する所となり、當時の法匠に請ぜられて晉の恭思皇后褚の建立する青園寺に住した。道生以爲らく

夫象以盡意、得意則象忘、言以詮理、入理則言息、自經典東流譯人重阻、多守滯文、鮮見内義、若忘筌取魚始可與言道矣。

と。是れは甚だしく老莊學の趣味を帯びた説であるが、法汰の弟子の曇一や曇二も「又善老易」

とあるから、此等の思想は固より一面には般若的教訓からも來たであらうが法汰の一門老莊を賞翫した結果でないとはいはれぬ。彼斯の如くにして便ち善不受報、頓悟成佛の説を立てた。恐らく頓悟の説は此に始まつたのであらう、で當時「守文の徒は多く嫌嫉を生じ、與奪の聲紛然競ひ起る」ともあるから、彼の新説は當時教界の大波瀾を惹起したものだと思はれる。しかもみならず彼は又一闡提の人皆成佛を得といふ新見をも立てた、是れは即ち悉有佛性の説で、當時は大本泥洹經の未だ渡らざる前であつたから、是れ亦一代に於ける破天荒の思想であつたのである。彼は宋の元嘉十一年（西曆四三四年）に歿したから、玄高に先つこと正さに十年である。彼の頓悟説には後世次第に相承するものが出來たらしい。寶林なるものも彼の説を祖述したと傳へ、林の弟子法寶も亦其の徒であつたといひ、宋の太祖亦嘗て頓悟の義を述べた所が、僧弼なるものあつて之を辯難した、時に帝辭窮して「若し逝者「道生」をして興るべからしめば、豈に諸君の爲めに屈せられんや」といつたともある。

又道生と同門で當時の人から「通情則生融上首、精難則觀肇第一」ともいはれた慧觀なるものあり同じく頓悟説を唱へた。慧觀は始め廬山にあつて慧遠に諮稟し、覺賢が禪經を翻譯した時には、之に序文をも書き、前に述べたやうに、千載の下優曇華の再隆であると嘆じ、又「朝陽の首を揮つて萬類影旋り、師子震吼して衆獸伏し、聖王の輪寶諸雄悚然たる」が如きものだ

とも讚稱し、主として彼によつて禪行を修したものであるが、後羅什の關中に來るを聞き、又彼の門に入つて修行したのである。慧觀は既に佛理に達し、又老莊をも善くしたものであるから遂には覺賢の禪法にも満足することを得ず、羅什の教訓により、又傍ら道生などの影響によつて「論頓悟漸悟義」なる著述をなした位であるから、頓悟説に變じたものと見える。其の歿年は明かならぬが、宋の元嘉中年七十一で卒したとあるから、大體玄高などと同時代である。尙ほ羅什の弟子には僧弼なるものがあり、長安に於て羅什に就學し、羅什も加賞特に深かつたといふ。彼は後諸邦に遊歴し、常にいふ「至道不弘淳風日緬、自非定慧兼足無以鎮立風猷」と。宋の文帝深く之を愛し、屢々彼を殿中に延いて講説せしめた。然しながら彼は道生の頓悟説には反對であつたと見え、前に述べた如く太祖の其の義を演ぜられた時には、之を辯駁して辭窮せしめたとある。彼は元嘉の十九年（西曆四四二年）に歿した。

道生に次いで頓悟の主義を發揮したものは曇斌である。曇斌は宋の孝武帝孝建の初、新安寺にあつて小品十地を講じ、並びに頓悟漸悟の旨を申べ、當時の學僧一人として能く之を屈するものはなかつた。彼は宋の元徽中（西曆四七四、五年頃）に卒した。曇斌と同時に又僧瑾なるものがあつた。僧瑾ももと老莊の學者であつたが、後道生の門に入る。宋の孝武帝は敕して湘東王の師となし、湘東王の位に即くや（明帝）瑾を以て天下の僧主となし、甚だ之を重用した。而

して彼亦曇斌と前後して歿したのである。尙ほ此の二人と時を同じくして道猷なるものもあつた。道猷も亦道生の弟子で、生の歿後臨川の郡山に隠れた。宋の文帝嘗て慧觀に頓悟の義を問ひ、誰れか復之を習ふものぞといつた時に、慧觀は生公の弟子道猷を以て答へた。帝乃ち使を遣はし道猷を京師に招き、延いて宮中に入らしめ、大いに義僧を集め、彼をして盛に頓悟の旨を述べしめた。高僧傳(卷七)には當時の状態を述べていふ、

時競辯之徒問責互起、猷既積思參玄、又宗源有本、乘機挫銳、往必摧鋒、帝乃撫几稱快。

孝武の位に即くに及んでは彼最も重んぜられ、敕して新安に住せしめ、鎮寺法主となす。帝毎に嘆じていふ「生公孤情絶照、猷公直轡獨上、可謂克明師道、無忝徽音」と、即ち、彼亦一代の龍門であつたことは疑ひない。彼も元徽年中に歿したといふ。

尙ほ最後に一言しなければならぬのは即ち法瑗のことである。法瑗は諸方遊歴の後道場寺に至り慧觀に就いて學んだ人であるが、篤く大乘に志し傍ら教論を尋ね、後廬山に入つて靜を守り禪を味ひ、思を五門に澄まし心を三觀に遊ばしめた。宋の文帝が生公頓悟の義を述ぶるものを求めた時、又法瑗に敕して都に下らしめた。而して彼一たび頓悟の旨を申ふるや、帝之を聞き嘆じていふ「常に謂ふ、生公歿して微言永く絶せりと、今日復象外の談を聞く、謂つべし天未だ斯文を喪さず」と。後明帝の湘宮新に成つた時に、英僧を選んで開講し、彼をして法主

に充て、帝も親しく法筵に臨み、公卿悉く會し、實に一代の盛觀を極め、觀者皆之を榮としたといふ。即ち彼亦一世の英傑であつたのであらう。彼は齊の永明七年(西曆四八九年)に歿した。

爾來頓悟の旨は果して何人によつて傳へられたか明かならぬ。

之を要するに羅什の禪法も、其の初め坐禪三昧經の如きに於ては、覺賢の禪と殆んど異なる所なく、菩薩禪とは稱するもの多くは是れ小乘禪法で、僅かに其の解説に於て大乘的理義を以てしたるに止まるのであつたが、其の思惟要略法等に至つては稍々之と趣を異にし、大乘觀法を以て其の半以上を占むるやうになつた。羅什の門下の中に於いても僧叡の如きは此の兩者混合の禪法を繼承して居たやうであるが、道生に至つては主として般若經典の研究によつて頓悟の一生面を開き(般若諸經に頓悟の思想の存することは前既に之を述べた)、從來の禪法をして純大乘的に一變せしめたのみならず、其の禪法の果して如何なるものであつたか詳しいことは到底之を明かにするを得ないが、恐らく羅什の説いた十方諸佛觀とか觀無量壽佛法とかいふやうなものと大いに其の趣を異にしたものではなからうかと思ふ。此の大乘禪なるものも勿論道生の後次第に其の法を受くるものの生じたことは疑ひないが、宋の文帝が頓悟主義の僧を天下に求めたによつて之を見ると、當時は尙ほ甚だ盛なるものではなく、寧ろ覺賢末流の徒(即ち大小兩乘禪法の混じたもの)が最も有力であつたのであらう。然しながら宋齊の代既に斯の

如き新思想が一部の高僧間に涵養せられて居たことは、吾人の大いに注意を要する點である。

四 覺賢羅什以外の禪

覺賢、羅什の二師は實に支那禪界に於ける二大開拓者である。然しながら支那に禪教を流布せしめた補助者は、此等二師以外、二師と其の時を同じくし若しくは稍之におくれ、(殊に宋齊の間)頗る多いのである、而して此等禪家の禪法なるものは果して如何なるものであつたか、一二の外は殆んど判らぬが、併し彼等も亦支那に於ける禪教思想の涵養には少からず功績のあつたものである。で今此に少しく此等二師以外の禪學者の主なるものを紹介して置かうと思ふ。後世の人は禪といへば直ちに達磨を聯想し、覺賢羅什に及ぶものすら既に少い、況んや其の他の禪家に於てをや。而も達磨の禪は後人の傳唱する如きものでなく、而して達磨以前に既に幾多の高僧が多年の勤勞をなした結果、漸く隋唐に至つて始めて今日の所謂禪教を成したのである。禪學者は須らく此等後世に聞ゆるなき禪僧に向つて感謝すべきのみならず、學術の研究者としては吾人亦大いに其の功績を發揮するに勤めなければならぬ義務あるものと思ふ。

先づ第一に吾人が覺賢、羅什以外の禪學者として考ふべきは

(一) 安陽侯(沮渠京聲)である。安陽侯とは即ち北凉河西王蒙遜の從弟で、始め曇無讖に

より佛教を學んだものであるが、傳記によると少にして法を求むるが爲めに流沙を涉り于闐に至り、瞿摩大寺に於て天竺の法師佛駄斯那に遇うて道義を諮問し禪法を授かつたのである。斯那は、明かに禪法を了し、西方諸國のものは號して人中の獅子と爲したといはるる人で、即ち前にいつた覺賢の師匠である。安陽侯は既にして高昌を経て河西に還り、此に慧濬尼の請によつて孝武帝の二年楊都竹園寺に於て禪要一卷を譯した。開元錄五卷に

治禪病祕要經一卷 或云治禪病祕要法、無經字、或云禪要祕密治病經、或二卷、云出雜阿含

といふもの即ち是れである。僞魏の西凉を吞併してからは、南宋に奔り人に交はらず、大明の末年(西曆四六四年頃)を以て歿した。

之によつて見ると安陽侯の師は即ち覺賢の就いて學んだ所と同一人であるから、其の禪法も彼と同一であつたらうと思ふ。所が現時藏經中に存する治禪病祕要經(宿五)によつて見ると稍之と趣を異にする點がないでもない。同書には治阿練若亂心病七十二種法(尊者舍利弗所問、出雜阿含阿練若事中)、治噎法、治行者貪婬患法、治利養瘡法、治犯戒法、(以上上卷)治樂音樂法、治好歌唄偈讚法、治水大猛盛因是得下法(入水三昧)、治入地三昧、見不祥事驚怖失心法、治風大法(入風三昧)、初學坐者鬼魅所著種々不安不能得定治之法(尊者阿難所問)(以上下卷)の諸法を説いてある。是れに由つて見ると開元錄が「云出雜阿含」といふのは唯其の一部分のことであつて、

其の全體が雜阿含を抄出したものでないことは明瞭である。彼は第一節の下に斯く註してある所から全部亦皆然ることと誤解したに相違ない。而して今其の内容を觀察すると、大體に於ては小乘的のものたることは論を俟たぬが、併し入水三昧の條下には

彼諸神等先令行者得見彌勒菩薩、於彌勒菩薩所見文殊師利等一切諸菩薩及十方佛云々。

とあり、又入地三昧の終には

若發無上菩提心者初見七佛白毫光照……漸々增長教已、修習四無量心、具四無量心已、爲說十種明心、具明心已教說色卽是空非色滅空、既觀空已、教菩薩六法、行六法已、修行六念、念佛法身、念佛法身已、起廻向心、廻向成已、立四弘誓不捨衆生、四願成已具菩薩戒。

等といひ、それから檀波羅蜜や十波羅蜜を學し、更らに内空外空を觀する、是に於て百千無量諸佛現前し菩薩位に入る、之を性地と名づけ、菩薩最初の境界である等と説いてある。此等の文句によつて考へれば、如何にしても純粹小乘的のものとは思へぬ。其の禪法中には大乘的元素が多分に包含せられ、羅什の禪法と極めて相近似し、覺賢の禪とは稍異つたものといはなければならぬ。思ふに是れは安陽侯の有して居つた大乘的思想によつて、其の師佛馱斯那の説を多少變更編成したものでなからうか。兎に角安陽侯によつて西涼地方に行はれたものは、矢張り大小二乘混合の禪であつたことは疑ひない。それで安陽侯の後覺賢の高弟玄高が涼土に

遊んだ時にも沮渠蒙遜は深く相敬事し、「集會英賓、發高勝解」とあり、玄高の禪法も多少此の地に影響したものと思ふが、又其の後羅什門下の弟子僧弼が大いに江表を化した時に、蒙遜が遠く其の名聲を聽き使を遣はして敬意を表したこともある。畢竟此等の禪法は實際上に於て既に大差なかつたのであらうと思ふ。

安陽侯は外國に留學し、還り來つて禪教を支那人に傳へたのであるが、尙ほ外國人の直接支那に來つて禪教を教へたものも頗る多い。今其の主なるものを僧傳から蒐集し來ると大體次の如くである。

(一) 曇良耶舍(時稱) 時稱は西域の人で、善く阿毗曇磨を誦し、博く律部に涉つたが、特に禪門を以て專業とし、一禪觀毎に或は七日も起たぬことがあつたといふ。彼は常に三昧の正受を以て、化を諸國に傳へ、元嘉の元年を以て支那に來り、宋の太祖文帝は深く嘆異を加へた。僧含は請うて藥王藥上觀及び無量壽觀を譯出せしめ、含筆受し、此の二經は「是れ轉障の祕術、淨土の洪因たるを以ての故に、沈吟嗟味宋國に流通し」たとある。元嘉十九年には西岷蜀に遊び、處々道を弘め、禪學群を爲す。後還つて江陵に歿す、年六十。是れによつて見ると時稱も亦大小乗の禪を兼ね、特に無量壽佛觀の如き大乘的觀法に於て最も重きを措いたものと見える。時稱の弟子には寶誌なるものがあり、僧傳にも「沙門寶誌崇其禪法」といふ。此の寶

誌とは高僧傳(卷十)に釋保誌とあるのと果して同一人であらうか。寶と保とは常に互用し、其の時代に於ても稍々相近い。但し保誌傳には時稱に就いて學んだことは出て居ない。而して彼は少にして僧儉に従つて禪業を修習したとある。のみならず時稱は元嘉十九年頃に歿したのであるのに、保誌は天監十三年に卒し、年九十七歳許りであつたとすれば、彼が時稱に就いたとしても其の時は僅かに十歳か十二三歳の頃でなければならぬ。して見れば、此の兩者は恐らくは別人であらう。景德傳燈錄の卷二十九に誌公和尚大乘讚だの、十二時頌、十四科頌等と稱する詩が載つて居るが、是れも果して梁寶誌の眞作であるか確定し難いが、若し假りに其の眞作であるとすれば、時稱の無量壽佛觀などとは大いに其の趣の異つたもののやうにも思はれる。彼は寧ろ道生流の思想を承繼して居るものではなからうか。

(三) 僧伽達多 僧伽達多は天竺の沙門で、禪學に精通し、壹良耶舎と同時に来つて宋境に遊ぶ。元嘉十八年の夏、臨川康王の請を受け、廣陵に居を結び、後建業に終つたといふ。

(四) 僧伽羅多(衆濟)も僧伽達多と同じく禪に通じた人であつて、宋の景平の末、京師に來り、元嘉の十年鐘阜の陽に精舎を建立し、此に住して居た、即ち宋熙寺なるものがそれである。彼は其の終る時を知らぬ。

(五) 曇摩蜜多(法秀) 法秀は關賓の人で、群經に通じて居たが特に禪法に深く、所得の

門戸極めて微奥であつたといふ。諸國を周遊し、遂に龜茲に來り、居ること數載、此に君臣の歸依を得たが、又去つて流沙を経、進んで關賓に至り、復涼州に轉じ、此でも學徒濟々、禪業甚だ盛であつた。彼又宋の元嘉元年を以て展轉して蜀に至り、俄にして峽を出で、荊州に止まり、しばらくして流に沿ひ東下して京師に至つた。蜜多の道聲嘖々として、化連邦に洽ねく、宋の文帝、帝妃、皇太子及び公主等皆深く之に歸依し、參候の使旬日相望む。彼常に禪道を以て教授し、或は千里より來つて諮受し、遠近皆大禪師と號した。元嘉十年には鐘山の定林下寺に移り、同十二年此に上寺を營建した。是に於て息心の衆萬里來集し、皆其の化を受けたといふ。開元錄によると法秀の翻譯した所は總じて十二部十七卷あるが、其中禪教に關係あるものは次の如くである。

觀虛空藏菩薩經一卷 亦名虛空藏觀經、亦直云虛空藏菩薩經

觀普賢菩薩行法經一卷 下註云、出深功德經中、或無行法字、亦云普賢觀經、第三出

五門禪經要用法一卷 第二出、與壹良耶舎出者同本

觀無量壽佛經一卷 第二出、與壹良耶舎出者同本

禪祕要經五卷 或無經字、一名禪法要、元嘉十八年於祇洹寺出、或三卷、第三出、今有禪祕要經五卷、文極交

錯不流行

是れに由つて見ると大體曇摩蜜多の禪も羅什の系統と同一のものであつたやうである。而して僧傳にも彼は「爰自西至于南土、凡所遊履、靡不興造檀會敷陳教法」とあるから、彼が支那禪教流布の上に大なる效力のあつたことは疑ひない。彼は元嘉十九年（西曆四四二年）に歿した。

曇摩蜜多の門下には定林の達禪師なるものがあつて、神足の弟子といはれた。林も其の師に次いで其の風教を弘め、聲道俗に震ふ、「蓋蜜多之遺烈也」とも僧傳には賞讃してある。又僧審なるものあり、始め法華楞嚴を學んで居たが、常に「禪にあらざれば智ならず」と謂ひ、曇摩蜜多の道風を聞き、其の門に入つて精勤諮受、曲さに深奥を盡くした。僧審の弟子には慧高なるものあり、文惠、文宣並びに敬事したといふ。審は永明八年（西曆四九〇年）に年七十五で歿した。尙ほ當時には僧謙、超志、法達、慧勝等といふやうな人もあり、並びに禪業に従事したと傳ふ（高僧傳卷十一）。即ち曇摩蜜多の法流は固より羅什、覺賢には及ばなかつたであらうが、其の勢力の及ぶ所また決して蔑るべからざるものであつた。

(六) 曇無毗は、前に説いたやうに如何なる人であるか判らぬが、玄高の就いて禪を學んだ人である。彼は涼土に來り、徒を領し衆を立て、訓ふるに禪道を以てしたが、其の門風高く且つ深かつたので、人多く之に師承することが出来なかつた。玄高の就學してから後は曇無毗も西に反り、夷に舍つたとあるから、彼は直接支那人に對して教化したことは比較的少かつたか

も知れぬが、玄高の如き偉材を陶冶したとすれば、彼の功も亦決して小なりとはいはれぬ。

(七) 佛陀禪師 是れは前にも既に説いた所であるが、もと天竺の人、諸國を遊歴して、遂に魏の北臺、恆安に來つた。時に孝文帝（西曆四七一年—四九八年）によつて禪林を設けられ、徒を聚めて禪定を誨ふ。恆安城内には元來佛法が盛であつて（魏史には當時北臺には百餘寺あり、僧尼二千餘人、四方の諸寺六千四百七十八、僧尼七萬七千二百五十人あつたとある）、市人又佛陀の爲めに別院を造り之に住せしめた。後文帝によつて少室山に少林寺を營まれ、彼之に移つた。爾時「四海息心の儔、風響を聞きて會するもの常に數百」あつたといふ。其の禪法の果して如何なるものであつたか今之を明かにすることを得ぬが、魏地に於ける佛陀が禪教普及の功は、また頗る大なるものがあつたに相違ないと思ふ。佛陀には慧光なる弟子があつた、もと是れは一興行師の子であつたが、佛陀は其の異常の材あることを認め、之を勸めて佛門に入らしめたものである。高僧傳（卷二十一）には「光執卷覽文會若昔習、旁通博義究諸幽理」とあり、時人之を號して聖沙彌と稱したともいふ。佛陀も初め其の材を愛し、「此誠に大行の士なり」といひ、其の爲す所を縦にせしめて敢て之を禁じなかつたけれども、「彼其の雅量弘方小節に拘はらず、讚毀得失聲色渝らず、」是に於て佛陀も之に授くるに戒律を以てし、「若し大戒を受けんには宜しく先づ律を聽くべし、律は是れ慧の基なり、若し初めより經論にのみ依らば、必

らず戒網を輕ぜん、邪見は滅法障道の元なり」と告げた。思ふに是れは彼の餘りに放縱不羈なるが爲めであつたのであらう。所が慧光は後次第に戒律を研究するに隨つて戒律の専門家となり、佛陀其の著はす所を見、光を呼んで「吾之度子望傳果向於心耳、何乃區々方事世語乎、今觀神器既成、可爲高明法師矣、道務非子分也、如何自累」といひ因つて流涕したとある。で慧光は佛陀門下の秀才であつたが、其の禪法を繼受したものではない。

佛陀の弟子としては道房、僧稠の二人が最も秀でたものである。續高僧傳(卷十六)にも佛陀は「二弟子を度して深く大益あるなり」といつてある。但し道房に就いては其の傳記甚だ明かならぬ。高僧傳(卷十二)には釋道房なるものあり、一百二十歳にして廣漢の長樂寺で歿したといふことが出て居るが、其の年代や系統も判らず、又明律の中に列し、「道行貞少善律學」といひ、「又勤誨門人改惡行善、其不改者乃爲之流泣」ともあり、單に戒律の師であつた如く見えるから恐らく是れは異人であらう。が兎に角佛陀弟子中の俊才であつたことは續高僧傳(卷十)に、房は即ち佛陀の神足なりとあり、又僧稠を化したのも彼の力であつた、で「令弟子道房度沙門僧稠、教其定業、自化行東夏」ともある。僧稠は初め道房に從つて止觀を受行し、既に禪法を受けてからは北定州に遊び、攝念得る所なかつたが、旬日にして定を得、常に涅槃の聖行、四念處法により乃至眠夢覺見すべて慾想なきことを勉めた。それから趙州の道明禪師な

るものに就いて學んだ、其の間の苦心は實に尋常一様のものでなかつたらしい、「鑽仰積序節食鞭心、九旬一食米唯四升、單敷石上不覺晨宵、布縷入肉挽而不脫、或煮食未熟攝心入定、動移晷漏、前食並爲禽獸所噉、又常修死想、遭賊怖之了無畏色」等とある。稠は死想を以て心要とし、定に入つて九日も起たず、後定より覺して精想澄然たるものがあつた。彼乃ち少林寺の祖師三藏佛陀の處に至り、其の所證を呈した所が、佛陀は大いに稠を推賞して、「葱嶺より以東禪學の最は汝其の人なり」といひ、更らに深要を授けた。稠は其の後嵩山に至り、又諸所に轉住し、魏の孝明、孝武の兩帝から請ぜられたけれども辭して行かず、齊の文宣王の懇望により天保二年(梁の大寶二年、西曆五五一年)歳七十を以て鄴城に至り廣く四念處法を説く、王之聽き大いに感ずる所あり、親ら菩薩戒を受け、酒を禁じ肉を斷じたのみならず、國內に令して一切屠殺を禁じ、自から外護の大檀越たらんことを誓うた。天保三年には王鄴城の西南八十里の處に雲門寺を造つて稠をして之に住せしめ、練衆千を以て數ふるに至つた。帝嘗て稠に謂つて曰く、「佛法大宗靜心爲本、諸法師等徒傳化法、猶接囂煩末曰闡揚、可並除廢」と、爾時稠之を諫めて、「諸法師並紹繼四依、弘通三藏、使夫群有識邪正達幽微、若非此人將何開導、皆禪業之初宗、趣理之弘教、歸信之漸發蒙斯人」といつたとある。稠は其の後、止觀法兩卷を著し、齊の乾明元年(陳天嘉元年、西曆五六〇年)を以て歿す、年八十一。僧稠が常に涅槃經の聖行品

中四念處を以て人に教へたといひ、或は一切時無慾想を勉めたといひ、又常に死想を修すなどといふを以て見ると、彼並びに其の師佛陀禪師の禪法なるものも略ぼ之を想像し得らるるやうに思ふ。即ち此の系統の禪は大乘とはいひながら、其の實覺賢等の禪と大なる差違のあるものではなく、羅什系のものとは又稍々其の趣を異にしたものに相違ない。

(八) 勒那摩提 魏には寶意といふ、中印度の人で、博聞強記、尤も禪觀を明かにし、魏の宣武帝の正始五年(即ち梁の天監七年、西曆五〇八年)を以て初めて洛邑に來つた。其の譯する所法華經論等三部九卷あるが、特に禪に關するものはない。勒那の弟子には僧達なるものあり、魏の孝文帝に重んぜられた。彼はもと勒那に就いて教を受け、那の歿した後梁の武帝の愛する所となり、禁裡に入つて晝夜說法し、帝亦弟子の禮を取つて之に事へたが、後魏に還り、又齊の文宣王殊に殊禮を加へたといふ。「達は華嚴四分十地地持等の諸經を講じ、特に論議に巧で、名南北に知られ、禪法の一門世を開く殊に廣し」とも僧傳に出てゐる。曾て梁に遊んだ時に寶誌遇つて之に告げていふ、「達禪師は是れ大福德の人なり」といつて、恒に北に向つて禮拜されたと願みて「北方の鸞法師、達禪師は肉身の菩薩なり」といつて、恒に北に向つて禮拜されたとある。彼が如何に一代に敬重せられたかは、之によつて概見することが出来る。達は斯くして齊の天保七年(西曆五五六年)年八十二を以て歿した。同じく勒那摩提の門下に僧實なるものもあ

つた。實は始め道原法師なるものに就いて學んだが、後、洛に至つて勒那に従ひ禪法を授受した。那、實の人となり奇とし、自道流東夏、味靜乃斯人乎」といつたとあるから、是れ亦尋常一様の學者でなかつたことは明かである。周の太祖文帝も「師目麗重瞳偏同虞舜、背隆偃儂分似周公、德宇純懿軌量難摸」と賞嘆したとある。實は保定三年(西曆五六三年)年八十八を以て歿した。「弟子曇相等傳燈不究彌隆華實、以業有從」とも續高僧傳(卷十六)にいつてある所を以て見れば、勒那によつて始められた禪法は、後世益々盛となつて北方に行はれたものと思はれる。

(九) 達磨比丘及び達磨提婆 此にいふ達磨比丘や、達磨提婆とは果して如何なる人であるか判らぬ、のみならず彼等は自から支那へ來て禪法を傳授したのではないが、慧覽は曾て窟賓に於て達磨比丘なるものから禪要を受けた。慧覽とは前にもいつた通り、玄高と俱に當時禪を以て一代に推重せられた人である。而して達磨は曾て定に入つて兜率天に上り、彌勒に従つて菩薩戒を受けたとあるから、其の禪法も恐らく、般舟三昧の如きものであつたらうと思ふ。覽は宋の大明中(西曆四六〇年頃)に歿した。尙ほ續高僧傳によると、是れ亦前に説いた如く梁の定林寺の僧副も「性愛定靜、遊無遠近、裏糧尋師所不逮、有達磨禪師、善明觀行、循擾巖穴、言問深博、遂從而出家」とある。副は普通五年(西曆五二四年)年六十一で歿したのであるから、

覽と副とは時代極めて相近いが、同時存在ではない、固より之によつて彼此達磨の異人であることの斷言は出來ないが、恐らく覽の就學した達磨禪師と副の禪法を授かつた達磨禪師とは同一人ではなからう。僧副は其の後齊の建武の年に南楊輦に遊び、鐘山の定林下寺に住し、道俗の歸依する所となり、又梁高其の清風を慕ひ開善寺を造つて之を待つた。副又嘗て峨眉の勝境を見るに意あり蜀に至る、蜀の禪法は之より大に行はれたといふ。兎に角達磨なるものの禪法は、支那北方に於て少からざる影響を與へたものに相違ない。

達磨提婆は固より又達磨と同人ではない。梁の慧勝はもと交趾の人で、仙州山寺に住し外國の禪師達磨提婆なるものに從つて觀行を學び、彭城の劉績が出でて南海の守となつた時に、勝の高風を聽いて之を請じ、幽栖寺に住せしめ「久處者重之、禪學者敬美」とあるから、其の南海に於て禪風を舉揚するに力あつたことは疑ひない。彼は永明五年には鐘山に移り、天監年中歿したといふ。

以上述べた禪學者の外にも、尙ほ其の傳説の明かならぬもので、禪法に達した學者は少くない。此等の中には、或は經典により獨修したのもあるであらうし、或は前記諸種の系統から直接若くは間接に影響を受けたものも少なくないであらうと思ふ。今其の主なるものの二三を擧げると

(一) 慧遠 道安の弟子の慧遠とは全く同名異人である。其の生卒の年月は明かならぬが、江陵長沙寺の僧で、もとは慧印の蒼頭であつた。慧印、其の信あるを見、彼をして出家せしめた。それから彼は「般舟の業を行ふこと數歲、勤苦遂に神異あり、能く分身請に赴き、及び興亡等を預記す」とある(高僧傳卷十)。即ち是れ亦般舟三昧の行者であつたことは疑ひない。

(二) 保誌 保誌のことは前既に之を述べたが、僧儉なるものに就いて學んだ人で、禪業を修め能く預言をなした。齊の武帝の時には、其の庶民を惑はすことを以て之を拘禁した。其の後彼の神力によつて武帝をして高帝と地下に會見し、其の錐刀の苦を受くるを觀せしめたので武帝もそれから永く錐刀を廢したとある。梁の武帝の即位するに及んでは、帝甚だ保誌を崇禮し、彼亦帝の爲めに屢々宮中に於て經を講説し、天監十三年(西曆五一四年)年九十七を以て歿した。前にもいつた通り景德傳燈錄には誌公和尚大乘讚十首、同十二時頌十二首、同十四科頌なるものが、其の著作として掲載せられて居るが、大體般若的臭味を帯びたものである。

(三) 傳翁 是れは所謂傳大士と稱せらるる人で、後世禪學者の間には有名なものであるが其の傳統は明かならぬ。傳によると嘗て梵僧嵩頭陀なるものあり、傳翁に語つて「我昔毗婆尸佛前に於て發願し衆生を度せん」とす、今兜率宮受用悉く在り、何ぞ還るべけんや」といひ、それから、松山双擣樹の間に庵を結び、双林樹下當來解脫善慧大士と號し、晝は人の爲めに傭は

れ、夜は其の妻と佛法を敷衍し、苦行七年、一日宴坐して釋迦金粟定光三佛東來して光を放つこと目の如きを見た。是時から四衆沓至、師事するもの日に多くなつたといふ。大通六年には鐘山に至り、明年武帝に謁見し、大同元年には般若經を重雲殿に講じ、公卿悉く至る。又帝に謂つて曰く、「一切の色像空に歸せざるなし、無量の妙法は眞如を出せず、天下道にあらざれば安からず、理にあらざれば樂しからず」と。光大二年嵩歿す、大士曰く「嵩公已に兜率天に還る、我が度生の侶去つて已に盡く、我も久しく住ま^まることを得ず」と、乃ち還源詩十二章を作る。太建元年（西曆五六九年）年七十三で歿した。是れによつて觀ると傳大士とは般若的教理を學び、彌勒の觀法を修して居たもののやうである。景德傳燈錄（卷三十）には有名なる傳大士心王銘なるものが載つて居る、是れは最も簡潔に其の主義を發揮したものである。

（四）慧初 是れは前に述べた慧勝と同時出世にして淨名寺に住して居たものである。彼はもと魏の生であるが、少にして禪念を習ひ、嘗て空宇に閑居し雷擊大震するを覺えず、其の住心深寂量るべからざるものがあつたといふ。晩に梁國に遊び、武帝は爲めに禪房を淨名寺に造つて之に住せしめた。學禪の道俗雲聚、法を請ふとある。彼は普通五年（西曆五二四年）年六十八を以て歿した。

之を要するに晉末より隋唐に至る間、西域印度地方よりして支那に入り來れる禪徒は、此の如く夥しかつたのである。而して彼等の禪法は其の本來小乘的なると大乘的なるとに關はらず一たび支那人の手に傳つては殆んど皆混一せられ、彼此判つべからざるに至つたやうである。而して一方には（法華涅槃等と共に）般若經典の研究が益々盛となつたものであるから、其の禪法も亦自から此等の思想によつて影響せられ、道生や寶誌、傳翕の如き者を生じ來り、此に覺賢や羅什が始めて唱道した禪とは大いに其の趣を異にするに至つたのであらう。尙ほ支那禪教變化の歷程を一言で約すれば、第一には安般十二門の如き小乘禪にして、而も尙ほ其の方法に於て不完全なものが研究され、第二、覺賢の渡來によつて、達磨多羅禪經の如き小乘的ではあるが、其の方法の比較的完備したものが起り、第三には羅什の唱へた大小乘混合の禪法要解の如きものが行はれ、（羅什も其の始めは前に説いたやうに小乘的の禪法をのみ説いたのであるが、其の大乘的思想によつて般若經のやうな思想を加味したのみならず、諸法實相觀乃至法華三昧觀などといふものをも加へ、遂には之を以て其の究竟の禪法と爲したのである。）第四には其の小乘的部分が全然取り去られ、主として般若等の經典によつて道生乃至傳翕の如きものを生じ來つたのであらうと思ふ。斯く考へて見ると、其の變化は極めて自然であつて、當時の學者が彼此期せずして同一徑路を取るに至つたのも敢て怪しむに足らぬ。

菩提達磨は實に此の如き時代に於て支那に入り來つたのである。達磨の禪教が果して楞伽經

によつたものであるとすれば、般若的觀法から之に移るのは當然の順序である。達磨が此の時を以て渡來せずとするも、支那禪教の次第に斯く轉化し去るは必然の勢であつたらうと思ふ。唯達磨の來たが爲め其の轉化の勢をして一層早からしめたに過ぎない。彼の四行の説の如きは從來の支那禪教に取つては、敢て珍とするに足らない。彼の最も特色とする所は、所謂理入の壁觀にあつたのである、是れが抑も時人の彼を稱して壁觀婆羅門と名づけた所以ではなからうか。一體壁觀といふことは極めて新しい文字であるから、果して如何なる觀法であつたか明かではなく、又從來の般若的觀法といふのも（羅什の所謂諸法實相觀ではあるが）如何なる方法で觀するのかわかるとは判らぬ。が併し余輩を以て之を想像するに、般若的觀法では所謂中論の八不の如きことを觀じたのではなからうか。此の間の消息は誌公の大乗讚に於ても、又十二時頌にあつても略々之を見ることが出来るが、彼の十四科頌に於ては最も明瞭に之を認むるを得るのである。所謂十四科とは畢竟八不とか十二門とかの説を敷衍したるに過ぎぬ。即ち

(一) 菩提煩惱不二 (二) 持犯不二 (三) 佛與衆生不二 (四) 事理不二 (五) 靜亂不二

(六) 善惡不二 (七) 色空不二 (八) 生死不二 (九) 斷除不二 (十) 眞俗不二 (十一) 解

縛不二 (十二) 境照不二 (十三) 運用無礙 (十四) 迷悟不二

と是れである。又傳大士の心王論などを見ても、「了々識心、惺々見佛、是佛是心、是心是佛、

念佛念心、念心念佛、(中略) 除此心王、更無別佛、欲求妙法、莫染一物」等といひ、又「般若伏藏、並在身心、無爲法實、非淺非深、勸諸佛子、在意觀尋」等ともあり、先づ大體に不二の法門を觀するを以て主としたものと思ふ。所が達磨の壁觀といふのは、客塵の爲めに染められず、寂然無爲眞如と同體たらんことを勉めたものである。勿論楞伽の説は般若を豫想するものであるから其の思想も亦極めて相近いには相違ないが、畢竟する所、前者は般若經や中論により、後者は楞伽經や起信論の所説に本づくのである。此の如き關係が菩提達磨をして支那禪界に一新派を樹立せしむるに至つた主なる原因であらうと思ふ。勿論達磨の禪法は四行理入の説などに見ても、其の方法が比較的整頓して居たかも知れぬ。又彼は直接印度から來たものであるから、支那に於て次第に發展し、支那人によつて傳へられたものよりも師受正しいものと考えられること、彼の禪門をして盛ならしめた原因の一であつたかと思ふ。(慧可が成道新にあらずと雖も物は師受を貴ぶといつた言を考へれば、是れも當時の勢亦必らずしも所以なきことではなからう)

序にいふ、傳翁の傳は普通「善慧大士語錄」と題し續藏經中に編入されて居る。此の書は元來唐代樓穎なるものの撰した所であるが、宋時代屢々改修せられ今の形を成し、其の事實も頗る變更され、餘り信を措き得ないのである。又其の作、心王論も今は心王銘と改題せら

れ、景德傳燈錄等に編入掲載せられて居るが、これも其の文辭可なりに變更せられた。此に引用した文句は其の原文に據つたものであるが、現行本に於ては始めの文は「了本誠心、識心見佛、是心是佛、是佛是心、念々佛心、佛心念佛……除此心王、更無別法、欲求成佛、莫染一佛」どあり、次の引用文は「般若法藏、並在身心、無爲法寶、非淺非深、諸佛菩薩、了此本心」となつて居る。これによつて其の一斑を知るべきである。(尙ほ詳細は拙稿「佛典批評論」

中「善慧大士小録并心王論」を見られたし。)

五 達磨門下の禪

達磨は斯くの如く支那に於ける禪學隆盛の時に當り、此に一新派を樹立したのである。其の禪法の如何なるものなるかは、前既に之を詳述したから今は之を略する。達磨の門下には前編に説いた如く道育、慧可の二人があつて師説を祖述した。道育の傳は明かでないが、慧可は達磨の滅後、天平の初を以て北の方、鄴に往き盛に祕苑を開いた。傳燈錄によると彼は隋の文帝開皇十三年(西曆五九三年)一百七歳を以て歿したといふ。後世の傳燈錄に達磨の弟子として載する道副、尼總持と稱するものの如きは、其の眞偽固より、にはかに判すべからざるものであるから今此には論ぜぬ。

續高僧傳によると慧可には果して如何なる弟子があつたか甚だ明かならぬ。同書には

〔可〕遂流離鄴衛、亟展寒溫、道竟幽而且玄、故末緒卒無榮嗣。

ともあるを以て見れば、其の一代に傑出する弟子を得ずして卒したのらしい。然しながら達磨慧可の流を汲み、楞伽經を心要となし、一生を禪思に終つたものの、唐代に至る迄續々として其の跡を絶しなかつたことは疑ひない。即ち僧傳の叙する所を以て見ても、向居士なるものあり、林野に幽遁し木食潔齋し、天保の初(西曆五五〇年頃)書を以て慧可と往復し、其の教を受け、又之と同時に化公や廖公や、和禪師などと稱するものも居、各玄奥に通曉したといふが、其の事績は明かでない。で續高僧傳にも「聞諸口實、而人世非遠、碑記罕聞、微言不傳、清德誰序、深可痛矣」と嘆じてある。其の他那禪師及び其の弟子の慧滿の如きも、其の師承する所は未だ明かならぬが、其の慧可の徒なることは疑ひない、而して慧滿が雪中墓中に宿泊したのは貞觀十六年(西曆六四二年)のことであるから、唐代に至る迄尙ほ此の徒の存在したことは論を俟たぬ。以上は續高僧傳の慧可傳によつて述べたのであるが、尙ほ同書(卷二十五)法沖傳には慧可以後に於ける楞伽經の傳統を述べ次の如くいふ。

可師の後は榮禪師、惠禪師、盛禪師、那老師、端禪師、長藏師、眞法師、玉法師(以上並びに口、玄理を説き文記を出さず。)[又]可師の後善(一本善の下老字あり)師(抄四卷を

出す)、豊禪師(疏五卷を出す)、明禪師(疏五卷を出す)、胡明師(疏五卷を出す)あり。とある。恐らく此等は共に慧可に親承し其の法を受けたものであらう。同書又之に續ぎ、遠く可師の後を承けたるものとして大聰師(疏五卷を出す)、道蔭師(抄四卷)、沖法師(疏五卷)、岸法師(疏五卷)、龍法師(疏八卷)、大明師(疏十卷)の名を擧げてある、これらも間接に慧可の法を傳へたものらしいが、直接面承の弟子ではない。

後世達磨禪の第三祖としては僧粲の名が擧げられ、又其の作として彼の有名な信心銘なるものがある。法沖傳の粲禪師なるもの即ち之であらう。が近時三祖としての僧粲の果して歴史的人物なるか否かに就き疑問を抱くものもないではない。といふのは要するに續高僧傳には慧可の弟子として粲禪師なる名が載つて居るだけで、之が爲め特に傳を立てることもなく、又此の粲禪師が四祖の師であつたか否かも明言する所がないからである。元來四祖道信の傳は續高僧傳卷二十に載つて居る。然るに其の師たる僧粲に就いて何等言ふ所のないのは頗る怪しむべきである。のみならず道信傳には彼が舒州皖公山に於て何處より來れるかを知らざる無名の二僧に就いて授法を蒙つたとあるのみで、それが果して僧粲であつたか否かは少しも判らぬ。これが抑も僧粲に對する疑問の由つて起つた所以である。

然しながら僧粲の歿後間もなく建碑の計畫も其の遺弟の間に起り、隋代の薛道衡や相國房瑯等當時一流の人物によつて墓誌や碑文までも作られたやうであるが、隋末國家亂離の際不幸にして實現するに至らなかつたことは、唐代大曆七年に建てられた獨孤及の舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師「即ち僧粲」碑銘并序によつて之を知るを得るのである。又我が邦智證大師の將來目錄にも舒州皖公山釋智粲事迹一本や、粲禪師の碑文一本なるものがある。是れに由つて之を観れば唐代に至るまで尙ほ此等の行狀や碑文が世に傳はつて居たものらしい。而して彼が四祖道信の修學した舒州皖公山に居たことも疑を容れない事實である。唯其の碑の建立せられなかつたが爲め續高僧傳の著者も遂に其の行狀を明かにするを得ず、彼が爲め其の傳を立つるを得なかつたのであらう。而して此等の碑文によれば彼は慧可より法を得た後、舒州皖(皖同)公山に隠くれ、此に四祖道信に會ひ其の法を授けたもののやうであり、道信傳に道信が二僧に逢つたといふことが眞であるとすれば、其の中の一僧は必らず粲禪師であつたに相違ない。尙ほ碑文に據れば粲禪師の平常人に教へた所として「寂照妙用を以て群品を攝し、四維上下を觀て、法を見ず身を見ず、心を見ず乃至心、名字を離れ、身は空界に等しく、法は夢幻に同じ、亦得なく證なく、然る後之を解脱門と謂ふ」といつたともある。其の般若的觀法を修したものであることは明らかである。(尙ほ詳しくは本篇附録第二「三祖粲禪師に就いて」参照)

第四祖道信にあつては、傳燈錄にも「幼にして空宗の諸解脱門を慕ひ宛も宿習の如し」とあ

るから、般若的の嗜味は自然に其の禪法に入り込んで居ることと考へる。而して第五祖弘忍に至つては、從來の楞伽經を以て心要としたのを金剛經に代へた。是れは明かに般若的傾向の層有力となつて來たことを證明するものであらう。斯く般若的傾向の次第に増長するに従ひ、達磨漸悟の主義も日を逐うて頓悟說に轉化し來つたことと信ずる。道生等の唱へた頓悟說が果して此に直接影響したか否かは今之を明言する譯に行かぬが、前に述べた如く般若は既に頓悟主義を唱ふるものであるから、般若的傾向が増長すれば、道生等の説が有つてもなくても、頓悟主義に變ずるのは必然の結果である。道生の頓悟說は宋の太祖の時既に寥々として將さに滅せんとして居たのであり、法瑗（西曆四八九年歿）以後之を奉ずるもの有無すら明かならぬ位であるから、更らに一百年を経過した後の禪家に感化を與へ得たか否か甚だ疑はしい。して見れば頓悟說の達磨禪に入り來つたのは、寧ろ般若主義からの直接的結果であるといふ方が穩當ではなからうか。且つ楞伽經を以て心要となして居る間は、假令ひ般若的傾向が加はつて來ても頓悟說は尙ほ徹底しなかつたに相違ない。何故かといふに楞伽經は明かに漸悟說を唱ふるものであるから、到底、頓悟說と相容れないのである。だから五祖の金剛經を以て楞伽に代へたのは、即ち頓悟說の成就した證據であつて、後世の所謂達磨禪、尙ほ適當に之をいへば所謂祖師禪なるものは、五祖に至つて大成し、純粹達磨の禪は此に一變したのである。

が併し五祖以後の一切の禪學者は必らずしも皆頓悟主義にのみ傾いた譯ではない。彼の五祖の下に、禪が慧能、神秀の南北二派に岐分したのは、要するに頓漸兩主義の争に外ならぬと思ふ。即ち神秀の

身是菩提樹 心如明鏡臺 時々勤拂拭 莫使有塵埃

といつたのは明かに漸悟主義であつて、楞伽などのいふ所と全然一致する、而して是れが達磨や慧可の徒の相承した禪教である、而して慧能の之に反し

菩提本無樹 心境亦無臺 佛性常清淨 何處有塵埃（坊間所傳本は前二句の無を共に非に作り、第三句を本來無一物となし、第四句處有の二字を暇拂に作る。今は敦煌出土唐抄本壇經に據る）

といつたのは、頓悟主義を最も明白に表現したものではなからうか。而して五祖が慧能を以て是と判じ、之に對し其の衣鉢を傳へたといふ傳説が果して真であるとすれば、五祖の頓悟說を取つたことも秋毫の疑を容れない。且つ神秀が北禪の祖となり、慧能が南禪の基を開いたといふのも、北方は達磨以來の漸悟主義が行はれて居たから、慧能は南方に去つて新旗幟を翻したのではなからうかと思ふ。殊に南方は道生以來頓悟主義には因縁の淺からぬ處であり、道生以來の頓悟說を持したものは多く南方に居たのである。

之を要するに支那禪宗に於ける頓悟說は、始め道生等によつて唱へられたが、其の後姜夔振

はなかつた、然るに、五祖弘忍に至つて之を大成し、此に其の確乎たる基礎を得ることとなつた。而して五祖説の淵源する所は恐らく三祖からで、三祖に兆した幼芽は四祖を経次第に發展し來り、此に其の美果を結んだものといはなければならぬ。而して五祖の下頓漸の二派を分出し、當時は兩々相對峙して居たが、後世には頓悟主義が次第に勢力を得たが爲め、遂には達磨自身の禪法迄も頓悟成佛の説と誤解さるるに至つたのである。

補遺

(一) 達磨と聖德太子との問答(上篇の一参照)

山崎美成の世事百談には「片岡山の贈答和歌」と題し曰ふ、「太子と達磨との片岡山にての贈答の和歌は、書紀はいふもさらなり、法王帝説にも見えず、其のものに見えたるは一心戒文よりふるきはなし。また片岡山の飢人を文殊菩薩なりといへるは、俊祕鈔奥義鈔等に見えたり。かの贈答の歌は、妄誕無稽なること辯ずるに及ばず、殊に異説あるは妄中の妄にて、夢中の夢を説く類とはいふべし」とある。

(二) 古書に見えたる波斯人(同六参照)

我が邦天平八年(唐の開元二十四年)に印度の僧菩提なるものが來た、而して元亨釋書によると「釋菩提南天竺國婆羅門種也(中略)天平勝寶元年四月爲僧正、時號婆羅門僧正、天平寶字四年二月二十五日化」とある。是れによつて見れば彼の菩提の南天竺婆羅門の出であつたことは疑ないやうに思はれる、然るに續日本紀卷十二には「天平八年七月庚午入唐副使從五位上中臣朝臣名代等率唐人三人波斯人一人拜朝」とある。此に波斯人一人とあるは即ち菩提のことに外ならぬ、といふのは同書に又「同年同月戊申施唐僧道瑤婆羅門僧菩提等時服」とあるからである。

して見ると當時支那日本では印度(或は印度の一定地方か)を波斯と考へて居たことと思はれる。若し果してさうであるとすれば、開元錄に菩提達磨を波斯國人といふのも亦之と同じと見て差支ないやうである。(引用文は黒川眞頼氏「東大寺獻物帳考證」に據る)

附 録

一 達磨法統説の起源

景德傳燈録を始めとし後世傳燈録には、皆付法藏因緣傳に載つて居る最後の師子比丘に次ぎ二十五祖婆舍斯多、二十六祖不如密多、二十七祖般若多羅を經、菩提達磨に付法したものとなし、之を二十八祖とするのは世人の熟知する如くである。師子比丘から達磨に至る迄の相承の孟浪杜撰を極めたるものであることは本篇「達磨」に於て既に之を詳論した。此等達磨前に於ける相承の附會は果して何人の爲した所であるか、此に少しく其の附會説の由つて來つた起源を研究しようと思ふ。

景德傳統録の註や正宗記には往々寶林傳、聖旨集（佛祖歷代通載卷廿五）には唐末光化一年聖

冑集成るとあり、註に華岳の玄偉禪師貞元已來の宗師の機縁を編次し世に行はるといふ、或は寶唱の續法記なるものを引用してある、而して此等の説は主として寶林傳等によつたものらしく見ゆる。所が佛祖統紀、卷二十一に次の如くいふ。

法師子昉、吳興人、賜號普照、早依淨覺、嵩明教據禪經、作定祖圖、以付法藏、斥爲可焚、師「子昉」作祖說以救之、又三年嵩知禪經有不通、輒云傳寫有誤、師復作止訛以折之、其略有曰、契嵩立二十八祖、妄據禪經、熒惑天下、斥付法藏爲謬書、此由唐智炬作寶林傳、因禪經有九人、其第八名達磨多羅、第九名般若密多羅、故智炬見達磨兩字語音相近、遂改爲達磨、而增菩提二字、移居於般若多羅之後、又取它處二名婆舍斯多、不如密多以繼二十四人、總之爲二十八、炬妄陳於前、嵩繆附於後、瀆亂正教、瑕玷禪宗、余嘗面折之、而嵩莫知媿、又據僧祐三藏記、傳律祖承五十三人、最後名達磨多羅、而智炬取爲梁朝達磨、特不知僧祐所記乃載小乘弘律之人、炬嵩既尊禪爲大乘、何得反用小乘律人爲之祖邪、況禪經且無二十八祖之名、與三藏記并明聲聞小乘禪耳、炬嵩既無教眼、纔見禪字、認爲己宗、是則反取梁朝達磨、但傳小乘禪法、厚誣先聖、其過非小。

是れは實に痛快な論であつて、余輩の説と殆んど全く一致する。文中子昉の學んだ淨覺とは名は仁岳、潜夫と號し、英宗の治平元年（西曆一〇六四年）に歿した人であり、其の傳は統記、卷二十一の初に出て居る。「定祖圖」とは詳しくは「傳法正宗定祖圖」と稱し、正宗記を撮要したやうなもので、縮刷藏經、雲の九に載つて居る、「祖說」とは今傳はらぬが、佛祖統記の卷二十九に「辨祖書」といふもの即ちそれであらう。而して同書には其の文を引いて「智炬撰寶林傳、謂隻履西歸、立雪斷臂傳法、偈識候語、皆與僧傳不同、或者謂後人附託之辭」とあるが、是れに由つて觀ると後世達磨傳の妄を斥破して餘す所なかつたものやうである。若し此の書にして今に存したならば、余輩の研究も左程必要がなかつたかも知れぬ。彼は實に一代の卓見家であつて、衆盲に従はず、堂々と其の鋭鋒を祖師傳に向けたのである、是れが抑も佛祖統紀などにも彼を以て雜傳中に編入し、其の學の「未醇正者」とした所以である。が併し當時には尙ほ有眼者の彼の説に賛同したものもあつたと見え、同書卷廿一、從義の傳に「辨祖承無二十八祖……辭理切直爲世所信」とある。此の從義とは元祐六年（西曆一〇九一年）に歿し、神智と諡された人で、彼は又「賢首妄判華嚴、慈恩專用唯識」と論じたとあるを以て推すも、亦當代の一偉材であつたに相違なからうと思ふ。斯く契嵩の時代には尙ほ正論の世に行はれたに關はらず、後世禪宗の益々盛なるに隨ひ、次第に正宗記等の妄説に誕され、此等正論も世に其の跡を絶するに至つたのであらう。

契嵩が付法傳を以て焚くべしといつたのは、其の著「傳法正宗論」第二篇に出て居る語であつて、其の理由とする所は付法傳（卷六）に

時彼王名彌羅掘、邪見熾盛、心無敬信、於罽賓國毀壞塔寺、煞害衆僧、即以利劍用斬師子、即ち二十四祖師子比丘……付法人於是便絕

とあるからで、若し付法傳にいふが如く師子比丘で傳法相承が中絶したとすれば、それ以來達磨に迄傳はらぬと考へたのである。是れも實に契嵩の愚なることを顯はすに過ぎぬ。元來師子比丘に付法の弟子がなかつたとしても、師子以前の諸祖の傳燈が皆無となる筈はない。佛の法燈は一人や二人にのみ傳はつた譯ではなからう、だから果して付法傳にいふ如く師子比丘に付法の弟子がなかつたとしても、佛祖の傳燈は幾らも他にあるのであるから、左程心配するにも當らぬ筈である。正統とか傍出とかいふことは、元來、個人を標準として立てたものであるから、甲から見て傍出のものも、乙から見れば正統であることもある。付法傳の妄誕なることは余輩も前既に之を論じたが、尙ほ景德傳燈錄（卷三）にも六祖の弟子智本なるものの言として、

後魏初佛法偷替、有沙門曇曜、於紛紜中以素絹單錄、得諸祖名字、或忘失次第、藏衣使中隱于巖穴、經三十五載、至文成帝即位、法門中興、曇曜名行俱崇、遂爲僧統乃集諸沙門重議結集目、爲付法藏傳、其間小有差互、即曇曜抄錄時怖懼所致。

とある、此の言を眞とすれば、其の書の由來も明かとなり、其の信ずるに足らざるものたるは愈々確實である。契嵩が其の謬妄を辯ぜんとして反つて「達磨禪經」の序文や長行を附會し、更に五明集とか寶林傳などいふ怪しげな書を引用するのは、是れ實に妄に代ふるに妄を以てするに過ぎない。付法傳は之を焚いても學海には更らに差支ないものであるが、之を焚くならばそれと同時に正宗記なども確かに一炬に付すべき價值はあると思ふ。契嵩が禪經に於ける達磨多羅と菩提達磨とを附會して一人となしたのは、唯其の名の相似たる外、慧遠の禪經序を引用し、「遠公序曰、達磨多羅西域之雋禪訓之宗、此非吾祖師誰歟、他宗之同名者安得輒預此耶」（傳法正宗論第三篇）といふに過ぎぬ。若し是れ彼の眞意に出づるものならば、子昉のいつた如く彼は「教眼なき」の太甚しきものであり、若し又故意に之を強辯したものとすれば、又「厚く先聖を誣ひる」ものであつて、何れにするも「其の過小にあらざる」のである。

兎に角吾人は此の子昉の論によつて、師子比丘以來達磨に至る付法傳燈説の、唐代智炬の作寶林傳に始まるものたるを知り得るのである、（宋智昭の集むる人天眼目（卷五）にも「唐會稽沙門靈徹序、金陵沙門知炬續藏經には法炬とあるが誤である所編寶林傳」とある。）智炬の傳記は更らに明かならぬが、何れ無學小才の徒で、唐代禪學の盛なるに當り時好に投ずる爲めに作つたものと思はれる。此等の文を考へても寶林傳なるものの如何なる價值を有するかは容易に之

を推測し得るのである。契嵩の正宗論第一篇にいふ。

若_二寶林傳_一者、雖_二其文字鄙俗、序致煩亂、不_レ類_二學者著書_一、其事有_二本末、世數名氏亦有_二所以、雖_レ欲_レ竊取_レ之、及_レ原_二其所_一由、或_レ指_二世書_一、則_レ時_レ所_レ無_レ有、或_レ指_二釋部_一、又_レ非_二藏經目錄所_一存、雖_レ有_二稍合_二藏中之云者_一、亦_レ非_二他宗之爲_一、余常疑、其無_レ證不_レ敢_レ輒論。

契嵩の如き常に寶林傳に依つて達磨の行績並びに其の傳燈を説いて居るものですら「其文字鄙俗、序致煩亂、不類學者著書」といひ、又其中に引用する俗書も世間にないものであり、佛書も藏經中に存せざるものであるとすれば、唯其の婦女子の眼を娛むる稗史小説の類たるは蓋し疑を容れない所であらう。而して其の内容に就いては、正宗論第二篇に引く所によると

寶林傳曰、佛太先乃跋陀之弟子、菩提達磨始亦學_二小乘禪觀於跋陀_一、後與_二太先_一皆稟_二法於般若多羅_一。

等の言がある。傳燈錄などに之と同様の事のあるのは、即ち寶林傳の其の禍根をなして居ることも判る。此に跋陀とは即ち佛陀跋陀羅で、覺賢のことである。佛太先は覺賢の師であつたことは、僧傳、並びに經錄に明記されて居るに關はらず、此では全く其の順序を顛倒して居る。

菩提達磨が小乘禪を學んだといふ事實も古書には少しも出て居ない、又達磨多羅ならば佛太先と同門の弟子であつて、覺賢に學ぶべき筈はない。だから此の記事は全然虛妄であり、少しも

信するに足らない。而して其の誤の由つて來る所は慧觀の禪經序に、誤つて佛陀斯那の四字が竄入して居ることを知らざるによるものである（本篇「達磨」第八節參照）。此の一事を以て見ても寶林傳の後世傳燈錄と同じく、附會妄誕なものであることを推測するに足る。

之を要するに後世傳燈錄に於ける師子比丘から達磨に至る傳燈相承の、皆唐代智炬なるもの妄作附會によつて起つたことは明かである。

處が智昭の人天眼目（前同處）には又次の如き文がある。

僧自聰問_二達觀穎和尚_一曰諸經論家多言、西天自_二迦葉_一至_二師子尊者_一、祖師相傳至_レ此斷絕、其實如何、答曰吁如_レ此說者生滅心也、……且二十四祖師子尊者度_二婆舍斯多_一、兼出_二達磨達_一其緣具在_二唐會稽沙門靈徹序_一、金陵沙門智炬所_レ編寶林傳、并據_二前魏天竺_一三藏支彊梁樓_レ續法記_一具明_二師子尊者遇_レ難以前傳衣付法之事_一……原支彊梁樓三藏來_二震旦_一、抵_二洛陽白馬寺_一、時即_二前魏帝道鄉公景元二年辛巳歲也_一、師子入滅_二方二年矣_一、以_レ是顯知_二經論諸師誣_二罔後昆_一、吁哉奈何。

此にいふ續法記とは契嵩も屢々引用する所であるが、彼は之を續法傳といつて居る（正宗論第二篇末に「支彊梁樓先作_二續法傳_一、元有_二二十五祖_一」の句がある）。是に依て觀ると寶唱の續法記以外、別に同名の續法記なるものが、古代存して居たやうに思はれる。正宗論（第一篇）に

は尙ほ支彊梁樓に關して、次の如きことがいつてある。中天竺沙門支彊梁樓は、嘗て罽賓國に往き、其の國の象白山に於て師子比丘の弟子達磨なるものに遭ひ、師子比丘が豫め其の害に遇ふことを知り、法を達磨達と其の同門の婆舍斯多（又婆羅多羅といふ）に授けたといふを聞いた。其の後支彊は前魏陳留王曹奐の世に洛邑に至り白馬寺に居り、沙門曇諦、康僧鎧等と衆經を譯出し、又諸祖付授の事迹を叙し、中國に傳へた。是れが抑も付法傳などの由つて出來た根本史料であると。之と同一のことは正宗記の卷九にも出て居るが、此では支彊の洛に來たのを以て景元二年の辛巳なりとしてあり、又「因以祖事與諸沙門譯之、夫自七佛至乎二十五祖婆舍斯多、乃此支彊之所譯也」ともいふ。是れが即ち人天眼目の著者の據つた所であるに相違ない。所で此の支彊梁樓とは果して歴史的人物であるか否か甚だ怪しい。支彊梁樓と名づくる印度僧は、古來の僧傳にも經錄にも載つて居ない。若し今之と相似たる名稱の人を求めれば三國魏の時代に支彊梁接なるものがある、正宗論には或は接を樓と誤寫したものかも知れぬ。或は又故意に變へたものかも知らぬ。が傳によると支彊梁接の白馬寺に居たといふこともなく又續法傳を譯したといふこともない。歷代三寶記（卷五）には法華三昧經の題下に「高貴鄉公世、甘露元年七月、外國沙門支彊梁接、魏言正無畏、於交州譯」とあり、開元錄（卷二）には「以孫亮五鳳二年乙亥於交州譯」とある。而して其の譯した所は何れも法華三昧經一部

六卷としてあるのみである。魏の甘露元年は即ち吳の五鳳二年であるから、此等の記事は全然一致する。正宗論等に所謂支彊なるものが果して此の支彊であるとすれば、景元二年に來たといふのは既に誤つて居る、景元二年は甘露元年より後ること六年である。人天眼目には景元を以て郷公の年號として居るが、是れは陳留王奐の年號である。若し又、甘露元年の誤とすれば、是れは辛巳の歳でなくして、開元錄にいふが如く乙亥である。又僧傳には曇諦や康僧鎧が支彊と共に翻譯したことも出て居ない。師子入滅の年に就いては、付法傳には何等述ぶる所もないが、景德傳燈錄には果して何に據つたか知らぬが「當魏齊王二十年己卯歲也」とある。齊王は十五年にして廢せられたものであるから、二十年の歳はない、で正宗記には之を以て寶林傳の誤となし、「是れ齊王芳丁卯の歳に當る」とし、齊王の八年と變へた。齊王の八年ならば丁卯であるが、然らば支彊が景元に來たとしても（十四年の後）又甘露元年に來たとしても（是れ八年の後）何れも師子入滅方さに二歳とはいはれぬ。是れによつて之を考ふれば、續法傳なるものを作つたといふ支彊梁樓の記事は一も古傳と合しないことが判る。思ふに畢竟是れ烏有先生に過ぎないのであつて、寶林傳の著者智炬なるものの空想から現出した幻影的人物たることは疑ない。尙ほ西晉の初めには彊梁婁至なるものあつて、武帝の世に支那に來り、太始二年（丙戌の年、景元二年より更らに五年後である）十二遊經を譯して居る。是れも其の名に於て

は甚だ相似て居るが、事實は前者よりも一層違つて居る。斯かる架空的の著作によつて歴史的事實を證明せんとするのは、迂も亦太甚しといはなければならぬ。

尙ほ之と關聯して一二の述ぶべきことがある。其の一は即ち正宗論の第一篇に、那連耶舍が處士萬天懿と尊勝菩薩無量門陀羅尼を譯した時、天懿に謂つて曰く、西土二十七祖亦此の經を尊ぶ、「復指達磨其所承於般若多羅、謂此土繼其後者法當大傳、乃以識記之、復出已譯祖事、與天懿正之」とあることである。那連耶舍とは開元錄等に那連提耶舍とか、那連提黎耶舍（尊稱）と稱するもので、尊稱翻經の時には天懿の譯場に參じたことも、又彼が尊勝陀羅尼經一卷を譯したことも經錄には載つて居るが、祖師相承の翻譯をしたことは更らに明かならぬ、契嵩は果して何によつて之を書いたものか甚だ疑はしい（僧傳經錄にないことは固より論ずるを俟たぬ）。支彊といひ、尊稱といひ、皆其の時代の稍々近いものに斯の如き事實を附會したものではなからうか。第二は即ち同書第二篇に、「又曰吉弗煙與曇曜同時別修此『付法傳』爲五明集、亦謂有二十七世不止於師子祖而已矣、其所以闕者蓋曇曜初遇魏武毀法之難倉卒單錄、奔竄山澤而亡之也」とあることである。五明集なるものの今存せざるは固よりのこと、契嵩も「五明集亦不復見、雖有稍得之者、或別命其名目、如寶林傳聖冒集之類、又不列譯人之名氏、後世復不能考其實」とある位で、其の元來あつたものか無かつたものかも未だ容易に判ずるを得ぬ。吉弗煙といふも僧傳には見當らぬ名である、處が正宗論の註には五明集を以て「蓋廣乎付法藏傳者也、吉弗煙亦吉迦夜也」とある。吉迦夜が吉弗煙と稱したといふ記録も外にはないことであり、若し又吉迦夜と曇曜とが同時に之を作つたものならば、何が故に一方には師子比丘に至つて傳燈が絶したといひ、他方には二十七祖の存することを説くべきであらう。又若し後に自から之を訂正したものとすれば、何が故に其の訂正の善本が早く既に逸し、未訂正本のみ獨り世に行はれて居るのであらう、又是れ同時別修の文とも撞着する。何れにするも其の妄説たる知るべきであるのみならず、景德傳燈錄（卷三）には曇曜が付法傳を作つて後、「又經二十三年帝令國子博士黃元真與北天竺三藏佛陀扇多、吉弗煙等、重究梵文、甄別宗旨、次叙師承、得無紕謬也」とある。して見ると、吉弗煙の重校したのは付法藏傳であつて、今傳ふる所の書、即ち師子比丘に至り法統絶したとするものが、重校の後に成つたので、決して二十七祖迄も述べたものでないらしい。何れにしても此等の傳説は混亂紛糾して更らに其の裁する所を知らぬ。恐らく妄傳は妄説を生じ、遂に斯の如きに至つたのであらう。史的事實は到底之によつて知るべからざるのである。

二 三祖祭禪師に就いて

達磨は其の禪法を以て二祖慧可に傳へ、慧可は、之を以て三祖僧粲に傳へ、僧粲は又之を以て四祖道信に傳へたと、景德燈錄を始め、後世禪家の著書には一般に記述せられて居ることであるが、不幸にして三祖璨禪師なるものの傳記の甚だ不明なる所からして、三祖の傳統が多少懷疑の眼を以て見らるるに至つたのは、亦勢の已むを得ない點がないでもない。而して最近「支那佛教史講話」(卷上)の著者の如きは遂に「僧璨は史的人物と認め難し」とまで斷言するに至つた。が果してこれは正當の見解であらうか、是れ亦大なる疑問の存する所である。で余輩は今此の小篇に於て問題の根本に遡り、僧璨に對する疑問の那邊より生じ來り、又それが如何なる史的價値を有するかを検討し、更らに三祖に關する何等か他の資料の有無を尋究し、之

によつて多年未決の此の問題を解決したいと思ふのである。

先づ三祖に對する疑問の由つて生じた根本理由を尋ねれば、要するに左の二項七條の事實を出でないのである。

甲・道宣の續高僧傳に於ける記述

(一) 續高僧傳の卷十六には、道宣は菩提達磨の爲めその傳を作り、之に次ぎ二祖慧可の事蹟を述べ、更らに卷二十の終には釋道信傳を記した、斯くして初祖より二祖、四祖の傳は存するが、其の中間にあるべき三祖の傳のみは全く之を缺いて居るのである。若し三祖璨禪師なるものがあり、其の法を二祖に受け、之を四祖に授けたとすれば、其の年代に於ても道宣以前のことであり、續高僧傳中亦必ず記述せらるべき筈である。然るに道宣が其の後の學者の爲めにすら各々その傳を作れるに係はらず、獨り其の以前に在世した僧璨に就いては全然之を缺いて述べないのは、甚だ奇怪のことといはなければならぬ。これが、三祖に對する疑問の起つた抑々の根本である。

(二) 續高僧傳の慧可傳には慧可と關連し、慧可と直接間接交際のあつた向居士や林法師や那禪師や、更らに那禪師から法を傳へた慧滿の事蹟までも之を敍してあり、其の年代も唐の貞觀の頃に迄達して居るのに、遙かに之より以前であり、而して又直接慧可より其の教を受け、

其の法統を繼いだ璨禪師なるものがあつたとすれば、少くとも此に其の名を出し、又多少其の事蹟をも述ぶるのが當然のこのやうに思はれる。然るに慧可の徒として其の名すらも挙げないのは、是れ亦甚だ怪しむべきではなからうか。これが疑問の由つて起る第二の點である。

(三) 同書道信傳にも四祖道信が璨禪師から授法したとは一言も説いてない、否璨禪師なるもの名すらも著してない。而して唯漠然と「又有二僧、莫知何來、入舒州皖公山、靜修禪業、〔道信〕聞而往赴、便蒙授法、隨逐依學、遂經十年、師往羅浮、不許相逐」とあり、皖公山に隱栖した僧から其の法を受けたことは知らるるが、其の皖公山に居た僧の果して何人であつたかが明らかでないのであるから、それが璨禪師であつたか否かは判然しない。此の僧が璨禪師であつたといふには別に其の證據がなくてはならぬ筈である。然るに道宣は何處にも之を證すべき記述をなして居らぬ。是れ亦頗る怪しむべきである。

(四) 同書(卷二十五)法冲傳には、楞伽經相承の系統を述べ「達磨禪師後、有惠可、惠育二人。……可禪師後、粲禪師、惠禪師、盛禪師、那老師、端禪師、長藏師、眞法師、玉法師、已上並口説玄理不出文記」とあり、此に璨禪師の名を出してある。若し果して然りとすれば、慧可の後には粲禪師なるものあり、其の法を繼いだことは疑ない。之を以て或は直ちに三祖璨禪師のことであるとなさんとするものもあるが、粲と璨とは音通で互用したとしても、此の粲禪師なるものも、此に其の名が始めて顯はれて居るだけで其の事蹟に就いては更らに判らぬ。四祖道信受法の師は舒州皖公山に隱栖した僧であつたのであるが、此の粲禪師なるものが即ち其の僧であつたと斷言するには、彼が舒州に入り皖公山に隱れた事實の明らかにせられない限り、吾人の容易に承認し得べきではない。續高僧傳の文では、遺憾ながら粲禪師と皖公山の僧との間の連絡が全然絶せられて居るので、後の禪學者が此の粲禪師を以て彼に附會し、第三祖となしたといはれても、之を否定すべき何等の證據をも挙げ得ないのである。

乙 景德傳燈錄に於ける記述

景德傳燈錄は今傳ふる傳燈錄中、最も古いものであるが、宋以後のことは兎に角、唐以前の事蹟に關しては事實の相違や、奇怪なる記述頗る多く、歴史的には餘り多く信用し得ないのは、吾人の最も遺憾とする所である。餘事は姑らく置く、三祖僧粲の事蹟に就いても吾人をして其の記述を疑はしむるものが少くない。

(一) 景德傳燈錄(卷三)には三祖僧璨が始めて慧可に相見したのを以て「北齊天平二年」となす。然るに北齊には天平の年號なく、天平は東魏孝靜帝の時の年號である。で北齊天平二年とは歴史的には存在しないのである、それ故に後人之を訂正し、之に註記して「當作天保二年、乃辛未歲也、天平東魏年號、二年乙卯也」といふ。但し天平が天保であるといふには果し

て何の根據があるか。干支も違へば王朝も同じくない、唯此の間天の一字が共通にあるだけである。北齊天平二年の信すべからざるはいふ迄もないが、天保の説亦容易に信すべからざるのである。

(二) 同書によれば僧璨の慧可に至るや之に問うていふ、「弟子身經風恙、請和尚懺罪、師曰將罪來、與汝懺、居士良久云、覓罪不可得、師曰、我與汝懺罪竟」とこれにより遂に其の法を傳ふるを得たとある。然るに慧可が達磨から衣鉢を受けたといふ時の問答には、「光〔慧可〕曰、我心未安、乞師與安、師曰將心來、與汝安、曰覓心了不可得、師曰、我與汝安心竟」といつたとある。何んぞ其の問答の相似たるの太甚しきや、前者は唯後者の「心」の一字を「罪」に代へたのみである。これは後人の、慧可の問答に依つて偽作附會したものと考ふるのが寧ろ當然ではなからうか。

(三) 歴史の著書としては其の年代の記述は最も精確でなければならぬのであるが、景德傳燈録は此の點に於ても頗る輕率不注意であることを免れぬ、之が爲め人をして其の事實に迄も不信の念を懐かしむるに至るは亦甚だ遺憾といはなければならぬ。例之へば四祖道信は唐の永徽二年に入寂し、時に年七十有二であつた。而して傳燈録では彼は隋の開皇十二年に三祖に逢ひ、「時年始十四」とある。が永徽四年に七十二であつたとすれば、之を逆算し開皇十二年は

彼の年十三でなければならぬ。だからこれは十四の四が三の誤か、或は開皇十二年壬子歳とあるのが十三年癸丑歳の誤か何れかでなければならぬ。又三祖は隋の大業二年(西曆六〇六年)丙寅の歳に入寂せられたといふ、而して若し彼が傳燈録の本文にある如く天平二年(同五三五年)に四十歳であつたとすれば、彼の入寂の年は正しく一百十二歳とならなければならぬ、これも果して事實であらうか、容易に信すべからざるのである。但し天平を天保と假定すれば、同二年(同五五一年)に四十歳としても、其の入滅の年は九十六歳となるのである。

二

以上列舉し來つた所が、達磨禪第三祖としての璨禪師に對する懷疑の由つて起つた根本理由であり、又其の立論の基礎となつた資料も、大體前記二書の範圍を出でないものである。で今若し傳燈録のいふ所を以て絶對に信用を措き得ないとすれば、單に續高僧傳の記述による外はない。而して續高祖傳の著書道宣は璨禪師に就き何等知る所がなかつたか、或は假令其の人の名だけは之を知つて居ても、(彼の楞伽系統の中慧可の弟子として其の名を列するから、)別に其の傳を立つべきだけの材料を得なかつたか、何れかであらう。何れにしても續高僧傳だけを以て之を論ずれば、遺憾ながら三祖璨禪師は濃霧の裡に包まれ、消息甚だ不明であるといはな

ければならぬ。但し消息不明といふことは決して非實在といふことではない。だから此だけの理由で以て彼が歴史的人物にあらずと斷するのはまた餘りに早計であり不合理である。是に於て從來の説を辯護するものは、

(一) 續高僧傳には偶々瑗禪師を遺漏したとなすのである。これには勿論、正當の理由がある。道宣は梁より唐の貞觀に至る迄、支那に於ける佛教極盛の時代一百四十四載の間に於て、正傳三百四十人、附傳一百六十人を採り、又其の資料を蒐集するに當つても、「或博諮先達、或取訊行人、或即目舒之、或討讎集傳、南北國史附見徽音、郊郭碑碣、旌其懿德、皆撮其志行、舉其器略。」(續高僧傳序)といふものの、此に擧ぐる約五百人が當時一切の高僧を盡くしたものでないのはいふ迄もない。特に修禪の高士の如きにあつては、深く山谷に隱栖し絶えて世と交らず、名聞利養を度外し、一向に息心の法を修鍊するものが多かつたので、人の知る所とならず、碑碣の能く其の行狀を記するなく、竟に世に埋没するに至るものもないではなかつたのである。達磨の禪法は後世盛に行はれたから、其の徒の傳記も比較的多く傳はつて居るが、達磨以前の支那禪學者の如きに至つては、殆んど大半之を知り得ないといつて差支ないのである。例之へば彼の荆溪が止觀輔行(卷一ノ一)の中に天台法門の由來を述べ、

若准九師相承所用、第一諱明、多用七方便。第二諱最、多用融心、性融相融、諸法無礙。

第三嵩師、用本心、三世本無來去、眞性不動。第四諱就、多用寂心。第五諱監、多用了心、能觀一如。第六諱慧、多用蹈心、内外中間、心不可得、泯然清淨、五處止心。第七諱文師、多用覺心、重觀三昧、滅盡三昧、無間三昧、於一切法、心無分別。第八諱思、多用隨自意安樂行。第九諱顛、用次第觀、如次第禪門、用不定觀、如六妙門、用圓頓觀、如大止觀。

といひ、此には九師の名を出す。此等九師は何れも其の當時に於ては相當の學者であつたであらうが、第七慧文以下の三師は兎に角、前に擧げた六師の如きは、果して如何なる人であつたか、假令ひ其の名の偶々僧傳に顯はるるものがあつても、其の行狀並びに觀法の詳細は秋毫も之を傳へぬ、のみならず其の名すらも全然僧傳中に見えないものすらある。此等は勿論達磨禪以外のものであるが、達磨禪に於ても亦之を推して知るべきである。彼の法沖傳中、楞伽系の學者として擧ぐる所の殆んど全く知るべからざるを見れば、思半ばに過ぐるであらう。彼の道信が就いて學んだ皖公山中に隱棲したといはるる僧の如きも、親しくこれに接近したものの外は、世に其の名が傳はらなかつたものとも考へられる。特に續高僧傳の著者道宣は終南山や長安に居たので皖公山は安徽省であるから、地方も可なりに隔たり、遂に其の見聞に達しなかつたものでないといはれぬ。

(二) 人或は又いふ、續高僧傳法沖傳には既に慧可の弟子に曇禪師なるものあつたことを

いひ、又道信傳には四祖道信が皖（皖と同じ）公山の僧よりして其の法を得たといふ。而して傳燈錄三祖の傳には三祖が「既受度傳法、隱于舒州之皖公山」とあるから、續高僧傳にいふ道信に法を授けた皖公山の僧とは明らかに是れ僧粲（即ち璨）を指すものであると。しかしこれは論理的に尙ほ缺間を有する説である。若し傳燈錄の記述を信すれば、此の論も成立し得るが、之を信じないとすれば續高僧傳の文面だけでは、所謂皖公山の僧と慧可の弟子たる粲禪師との間全く其の連絡を絶して居るのであるから、此の兩者を同一視することは不可能である。若し皖公山の僧と慧可の弟子粲禪師との間の關係が、多少なりとも連絡し得らるれば問題の解決は稍容易となるが從來學者の用ゐた資料のみからしては遺憾ながら之を補充し得ないのである。

之を要するに續高僧傳の記述のみから三祖僧粲の歴史的人物を否定するのは勿論非論理的であつて、到底吾人の採り得ない所であるが、僧粲なるものが達磨禪の第三祖とし、其の法を四祖道信に傳へたといふことも吾人は秋毫證明し得ないのである。だから達磨禪三祖としての僧粲の實在を證明せんと欲せば、勢ひ從來學者の主として依用した續高僧傳や傳燈錄以外、何等か他の信用すべき資料を搜索發見し來らなければならぬ。然らざれば三祖問題は到底之を解決するを得ず、禪學史上永久の謎として存しなければならぬ。然らば果して此の問題を解決するに足るべき他の適當なる資料が存在するであらうか。これが余輩の本篇に於て聊か論ぜんと欲する所である。

三

吾人の先づ第一に注意すべきは、唐時代の人にして達磨禪の系統を説くものは、其の禪學者であると否とを問はず、達磨より慧能又は神秀に至る迄を六代と算ふるのが通説である。而して其の六代の名稱は亦後世傳ふる所と全然同じく、隨つて三祖を以て粲禪師となすは言ふ迄もない。斯かる禪の法統説は何時から起つたかは今確として明言し難いが、遅くも慧能、神秀時代既に存在したことは疑ない。續高僧傳中の慧可傳にも、慧可が「雖成道非新。而物貴師受」といつて、達磨に逢ひ其の法を傳へたともあるのを以て見れば、禪の傳統説は比較的早くから重要視せられ、其の傳統者の名も師資相傳せられたものかとも思はれる。但し後世では六祖下の禪のみが一代に行はれたのであるから、今日の傳統説の六祖時代から其の學徒の唱ふる所となつたのは秋毫怪しむに足らない。若し果してさうであつたとすれば、粲禪師を以て到底架空の人物とは見做し得ないこととなる。若し粲禪師なるものが在世しなかつたとすれば、六祖を五祖とし、次第に繰上げれば宜しいので、必らずしも斯かる人物を特に其の間に挿入すべき要はない筈である。又續高僧傳には慧可の嗣法者に就いて「道竟幽而且玄。故末緒無榮嗣」とあ

る所から、余輩も嘗ては此の句に重きを措き考へたが、法沖傳に據れば慧可の授法者として只玄理を口説し文記を出さざるものに八人の名を挙げ、疏を著はしたものに四人を出す所を以て見れば、彼には必らずしも嗣法者がなかつた譯ではない、而して榮禪師は其の中の最初に挙げられて居るのであるから、榮の最も高足の弟子であつたことを推測すべきであらう。随つて二祖の禪法は此に斷絶し、三祖若くは四祖より以後は達磨禪と其の系統を異にするものと考へ得ないのである。

今左に唐代學者の達磨禪の傳統に説及べる文言を抄録し、世の學者の參考に供して置かう。が之に先ち壇經に就き一言しなければならぬ。六祖慧能の説と稱せらるる法寶壇經の終、付囑第十の中には、過去七佛より二十八菩提達磨、二十九慧可、三十僧榮、三十一道信、三十二弘忍の名を挙げ、惠能は是れ三十三祖たりとある。而して近時燉煌から發見せられた壇經にも其の文句は今傳ふる所と頗る相違するが、同じくその傳統を記し、

六祖言、初傳受七佛、釋迦牟尼佛第七、大迦葉第八、中略南天竺〔竺〕國王子第三子菩提達磨第三十五、唐國僧慧可第三十六、僧璨第三十七、道信第三十八、弘忍第三十九、惠能自身當今受法第十四。〔四十の誤〕

とある。〔鳴沙餘韻〕に據る。此の燉煌本は恐らく唐末頃の寫本かと思はれる。而して現行本

に達磨を二十八祖とするに燉煌本が三十五祖とするのは、過去七佛から通算し迦葉を第八祖とするのみならず、傳統者中多少の出入があり、阿難の次に末田地を入れ、現行本第六彌遮迦、第七婆須蜜多の二人を脱し、現行本師子尊者の次の第二十五婆舍斯多、第二十六不如蜜多、第二十七般若多羅の三人の代りに、舍那婆斯、憂婆掘、僧伽羅、須婆蜜多の四人を以てし、第三十一より第三十四となす爲めである。何れにしても達磨より六祖に至る順序並びに名稱は同一であるが、壇經に就いては、假令ひ燉煌本が現存する最古のものであるとはいへ、それが果して六祖の説其の儘を記したものが否か頗る疑問とせらるるのであるから、今は之を以て唐人の記録の中から姑らく除外することとする。

(一) 王維は開元天寶頃在世し、乾元二年に卒した人であるが、其の「六祖能禪師碑銘」の中には、

教忍斷嗔、修慈捨獵、世界一花、祖宗六葉。

の語がある、乃ち慧能を以て達磨禪の六祖となしたものである、此には其の禪師の名を出さないが、既に慧能を以て六祖となしたことを以て見れば、其の傳統者の名の知られて居たことは言ふ迄もなし。

(二) 張説は睿宗より玄宗時代に在世し、開元十八年に卒し、六祖と同時在世の人である。

其の「唐玉泉寺大通禪師碑銘并序」には次の如くいふ。

企聞蘄州有忍禪師、禪門之法允也。自菩提達磨、天竺東來、以法傳惠可。惠可傳僧璨、僧璨傳道信、道信傳宏忍、繼明重跡、相承五光。

此には明らかに達磨より次第相承した傳統者の名を挙げ、僧璨を以て第三祖とする、僧璨説の決して後世に成れるものでないことを知るべきである。而して此の碑の大通禪師とはいふ迄もなく神秀のことであるから、三祖僧璨説の惠能門下の徒の唱ふる所であるのみならず、神秀門下のもも均しく其の認むる所であつたことも疑ない事實である。

(三) 李邕も亦張説と前後在世し、天寶の初年七十餘を以て卒した人である。其の「大照禪師塔銘」にいふ、

「和上」誨門人曰、吾受託先師、傳茲密印。遠自達磨菩薩導於可、可進於璨、璨鍾於信、信傳於忍、忍授於大通。大通貽於吾。今七葉矣。

大照禪師とは即ち神秀の高足普寂のことである、即ち是れ亦神秀を六祖とし、普寂を七祖となしたものであり、六祖以前の傳統に於ては前に説く所と全然同一である。而して其の銘の中にも、

千佛轉覺。七葉相承。護持俗諦。應現眞僧。

の句がある。

(四) 同李邕の「嵩岳寺碑」にも前と同様のことが記されてある。

達摩菩薩傳法於可、可付於璨、璨受於信、信恣於忍、忍遺於秀。秀鍾於今和上寂、皆宴坐林間、福潤寓内。

(五) 嚴挺之も同じく玄宗時代の人であるが、其の「大智禪師碑銘并序」にいふ。

「大智」禪師法輪、始自天竺達摩。竝教東流三百餘年、獨稱東山學門也。自可・璨・信・忍、至大通、遞相印屬。大通之傳付者、河東普寂與禪師二人、即東山繼德七代於茲矣。

大智禪師とは即ち神秀の門下普寂と竝び稱せられた義福の諡號である。斯く神秀より普寂、義福の時代は後に所謂北宗禪の最盛期であり、彼等は主として京洛の地に居たので、神秀竝びに其の門下の碑が多く作られたのである。

(六) 最近燉煌より南宗の荷澤神會の語録の斷片が発見せられ、今佛國バリ圖書館に藏せらるるが、民國十八年胡適氏が之を謄寫し來り、上海に於て之を活字に上印し、題して「神會和尚遺集」といふ。其の第三卷に次の語がある。

上闕 在韶州能禪師處。秀禪師在日、指第六代傳法袈裟在韶州。口不自稱爲第六代。今普寂禪師自稱第七代。妄堅和尚爲第六代、所以不許。

荷澤の神會とは慧能下の法嗣であり、所謂荷澤宗の祖であるが、彼は當時神秀門下の禪の獨り盛なるを慨し、單身北上し京洛の地に於て南頓北漸の説を鼓吹し、遂に宋僧傳の著者贊寧をして「會之敷顯能祖之宗風、使秀之門寂寞矣」ともいはしむるに至つたものである。で此の文に於ても神秀門下の普寂が自から七祖と稱し、從つて其の師神秀を以て第六祖となすを排斥したのである。又神秀は自から六祖といはなかつたといふが、これは果して事實であるか否か明らかでないが、衣鉢傳統の諍は慧能神秀の門下に至つて甚だしくなつたことは疑ない事實である。が何れにしても達磨より弘忍に至る傳統に就いては何等異議を有しないのである。隨つて僧璨を以て第三祖とするのは此等兩派の間に於ても共通の説であつた。

(七) 圭峯宗密はもと華嚴の學者であるが、兼ねて禪を荷澤下の四世道圓に受け、會昌元年歲六十二を以て入寂したのである。其の著はす所の「禪源諸詮集都序」(卷上の二)にはいふ。默傳心印、所言默者、唯默知字。非總不言、六代相傳皆如此也。

此に六代とあるのは即ち達磨より慧能に至るをいふのである。又其の「圓覺經大疏」(鈔三之下)にも禪の傳統を擧げ、印度に於ては二十八祖を數へ而る後、

達磨至北(此か)方、當其第一。慧可第二。僧璨第三。道信第四。弘忍第五。慧能第六。神會第七。

となす。彼は荷澤下の説を相承したものである。

四

上節余輩は李唐の學者が、其の宗の南北を問はず、何れも達磨以後禪の系統を説くに當つては、慧能又は神秀に至るまでを六代となし、又僧璨を以て其の第三祖となすに於て全然一致し何等異説の存せざることを述べ、第三祖僧璨説の決して後人の附會する所にあらざるを明らかにしたのである。達磨より此に至る約一百三十年に過ぎないから、恐らく當時の諸師は次第に此の説を相承し來つたものであらう。しかし前節述ぶる所によつては、尙ほ續高僧傳に説く四祖道信の師たる皖公山の僧と璨禪師との關係を明らかにするには足らぬ。璨禪師なるものが皖公山に居たことを證明するには、尙ほ他の有力なる資料を要するのである。で以下少しく之に就つて説いて置かうと思ふ。

三祖に關して唐時代の碑文の現存するものは次の如くである。

- (一) 獨孤及 舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序(大曆七年)
- (二) 同 舒州山谷寺上方禪寺第三祖璨大師塔銘(大曆七年)
- (三) 郭少聿 黃山三祖塔銘并序(大曆二年)

(四) 張彥遠 三祖大師碑陰記 (咸通二年)

(前記の碑文は何れも「唐釋教文」に據る)

尙ほ此の外にも多少存したやうである。前記獨孤及の鏡智禪師碑銘には、

皇帝即位後五年、歲次庚戌、及剖符是州、登禪師遺居、周覽陳迹、明徵故事、其茶毗記塔之制、實天寶景戌中別駕前河南少尹趙郡李公、嘗經始之、碑版之文、隋內史侍郎河南薛公道衡、唐相國刑部尚書贈太尉河南房公瑄繼論譔之。

とあるから、薛道衡や房瑄が墓誌か碑文を作つたものと思はれるが、今傳はらぬのは甚だ遺憾である。房瑄の碑文は宋代尙ほ存したものと見え、正宗記僧璨傳にも「其後宰相房瑄爲其碑、序之甚詳」といひ、又「余視房碑曰、大師嘗謂道信云、有人借問、勿道於我處得法、此明尊者自絶之甚也」ともいつて、其の碑文中の句を引用して居るのである。又我が邦の智證大師は支那禪宗祖師の著述を多く將來したものであるが、其の「智證大師請來目錄」には、達磨大師を始めとし二祖慧可より六祖に至る迄、何れも或は行狀或は碑文を列擧してある、其中三祖に關するものとしては、

舒州峴〔峴〕公山釋智璨事迹一本

璨禪師碑文一本

と題するものがある。此の碑文と稱するものは何人の作であつたか不明であるが、智證大師の入唐は大中の末年であつたから、或はこれも房瑄の作に係るものかも知れぬ、前に擧げた獨孤及の碑でないことは、此には故鏡智禪師碑銘と題するに、彼には璨禪師碑文とあるによつて推察せらるる。此に璨とあるのは璨は古代の璨の俗字で、前に述べた燉煌寫本にも此の字を用ゐてある。龍龕手鑑、玉部に、

璨、璨二俗 璨正

とある。其の事迹とあるのも何人の作か判らぬが、或はこれが薛道衡なるものの作つたのかも知れぬ。何れにしても此等は皆唐の中葉以前のものであるから、智證大師の將來本が今に存したならば支那禪宗初期に於ける歴史も非常に明瞭となつたことであらうと思ふが、今悉く失はれて居るのは實に學界の恨事といはなければならぬが、此の碑の題名だけでも吾人には三祖璨禪師の舒州峴公山に居たことが明らかとなり、續高僧傳の四祖に法を傳へた峴公山の僧の僧璨であつたことが推測せられ、疑問の解決は頗る容易となる筈である。尙ほ此には釋智璨とある所を以て見るに普通一般に僧璨と稱するが、實は智璨が本名であつたらしい。當時は僧の字を名の上に附することが多く行はれたものやうで、慧可を僧可と稱し、道副を僧副といつた如くである。僧璨も亦恐らく此の類であらう。

現存する碑文の中では獨孤及の鏡智禪師碑銘が最も重要なものである。作者獨孤及は嘗て舒州の刺史となつて居たことがあるので、自から親しく其の事蹟を調査したものである。此の中、禪の傳統に關しては先づ、

按前志、禪師號僧璨、不知何許人、出見於周隋間、傳教於惠可大師、樞衣於鄴中、得道於司空山。

といひ、更らに、

初中國之有佛教、自漢孝明始也。歷魏晉宋齊、旋及梁武、言第一義諦者、不過布施持戒、天下惑於應報、而人未知禪、世與道交相喪。至菩提達摩大師、始示人以諸佛心要、人疑而未思。惠可大師傳而持之、人思而未修。迨禪師三葉、其風浸廣。真如法味、日漸月漬、萬木之根基枝葉、悉沐化雨、然後空王之密藏、二祖之微言、始燦然行於世間、決於人心。當時問道於禪師者、其淺者知有爲法、無非妄想。深者見佛性於言下、如燈之照物。朝爲凡夫、夕爲聖賢、双峯大師道信其人也。

三祖の禪門に於ける功果の大にして、彼は其の法を道信に傳へたりしことを述べ、又之に次ぎ四祖以後の禪教の状態を説き、

其後信公、以教傳宏忍、忍公傳惠能・神秀。能公退而老曹溪、其嗣無聞焉。秀公傳普寂、

寂公之門徒萬人。升堂者六十有三。得自在惠者、一曰宏正、正公之廊廡龍象又倍焉、或化嵩洛、或之荆吳、自是心教之被於世也、與六藉侔盛。嗚呼微禪師、吾其二乘矣。

ともいふ。碑文であるから幾分事蹟が誇大視せられて居ないとも限らぬ、又作者は北禪神秀系の宏正なるものと多少の關係のあつたものかと思はれる。が兎に角三祖燦禪師の法を慧可に傳へ、又之を道信に授けたことは秋毫疑を容れないのである。而して傳燈録にも述ぶる如く彼は晩年暫く羅浮山に至つたものの如く、而してこれ亦傳法の爲めであつたらしい。で碑文には之に就きいふ。

謂南方教所未至。我是以有羅浮之行。

又三祖が平常人に教へた所を説きては、碑文には、

其教大略、以寂照妙用攝群品、流注生滅、觀四維上下、不見法、不見身、不見心、乃至心離名字、身等空界、法同夢幻、亦無得無證、然後謂之解脫門。

とある、此等も後世傳記には少しも説き及ばぬ所である。

傳法正宗記（卷六）には、隋の大業丙寅二年僧璨の入寂するや、

是時隋室方亂、未遑塔之。至唐天寶五載、會遷郡李常移官於舒、乃發壙焚之、得舍利、立窣堵波於其化所。……唐明皇諡曰靈智禪師、塔曰覺寂。

とあるのは半ば事實であり、半ば事實ではない。僧璨の寂するや其の遺弟は直ちに彼が爲めに塔を立てんとしたのであらう、恐らくそれが爲め獨孤及の碑文にある如く隋の内史侍郎河東薛公道衡に其の文を囑し行蹟を記さしめたのであるらしい。しかし其の時は隋末騷亂に際し、其の目的を果たし得なかつたことは事實である。唐が天下を一統し海内靜謐に歸してから、天寶五年には別駕前河南少尹趙郡李公（正宗記の李常）が其の塔を建てんとした。而して宰相房琯に碑文を囑し、兼ねて禪師號の下賜を朝廷に請うたのであるが、此の時も碑も塔も出來なかつた。で獨孤及の碑文には、

而尊道之典、易名之禮、則朝廷方以多故、而未遑也。

と云ふ。更らに其の後の事情に就いては前記碑文にはまた云ふ、

長老比丘釋湛然、誦經靈塔之下、與礪松俱老、痛先師名氏未經邦國焉。與禪衆寺大律師釋證俊、同寅叶恭、亟以爲請。會是歲嵩岳大比丘釋惠融、至自廣陵勝業寺、大比丘釋開悟、至自廬江、俱纂我禪師後、七葉之遺訓、日相與歎塔之不命、號之不崇、懼像法之本根墜於地也。顧申無邊衆生之宏誓、以杼罔極。揚州牧御史大夫張公延賞以狀聞。於是七年夏四月、上沛然降輿廢繼絕之詔、冊謚神師、曰鏡智、塔曰覺寂。以大德僧七人、灑掃供養。天書錫命、暉煥崖谷、衆庶踊躍。謂大乘中興。是日大比丘衆議立石於塔東南隅、紀心法興廢

之所以然。

此の文に於て吾人の注意すべきは、

(一) 僧璨を謚して鏡（鑑と同じ）智と號し、塔を覺寂と稱せらるるに至つたのは、七年四月とあるが、是れは大曆の七年のことである。是故に璨大師塔銘には明らかに、

中書門下牒、淮南觀察使牒、奉勅宜賜謚號鏡智禪師、其塔餘依牒至准勅、故牒。大曆七年四月二十二日牒。中書侍郎平章事元載、門下侍郎平章事王縉、兵部尙書平書事李使、司徒兼中書令使。

とある。是れに由つて見れば明皇即ち玄宗皇帝時代に謚號を下さんとしたのであつたが、其の事は果されず、代宗の大曆七年始めて其の禮が實現されたのである。

(二) 獨孤及の碑文並びに其の塔銘は此の謚號の下賜せられた時に作られたのであり、作者獨孤及も當時舒州の刺史として此の謚號下賜に盡力したものであることは、同塔銘の中に、

右淮南節度觀察使、揚州大都督府長史、兼御史大夫張延賞狀、得舒州刺史獨孤及狀、得僧湛然等狀。

特に謚號を加へ兼ねて塔額を賜はらんことを請うたとあるによつて知るべきである。

(三) 尙ほ此の時には塔だけはあつたので、前引用文中にも湛然が經を靈塔の下に誦したと

ある。此の靈塔は何時出來たかといふに、前に掲げた郭少聿の黄山三祖塔銘に其の因縁を述べてある。今其の文によれば、古老傳へいふ、黄山の東に三祖の窀穸元宮があると。で僧智藏なるもの此の勝を尋ねた所が、山徑に於て碑記に遭つた。墓石苔蒸して微かに「和尚諱璠矣」の文字を認むるを得た。そこで廣徳二年發心して靈塔を元宮の上に建てんとしたが、未だ成就しなかつた。之より後、

僧知空觀此營修果未圓滿、師資相傳、願緒構興、功德主霍待璧・孫待敬等、各施淨財成茲勝業。

これが唐の大曆二年のことである。郭少聿の黄山三祖塔銘は實に此の時に作られたものである。が當時は尙ほ塔號の下賜はなかつたので、同七年に之を請求めたのである。

斯く三祖の歿後約一百六十年にして漸く竣工した碑も塔も、更らに其の後一百年ならずして會昌の難に逢ひ、悉く破壊し去られたのである。此の事は張彥遠の三祖大師碑陰記に依つて知ることが出来る。其の文にはいふ、

奏三祖大師謚號與塔額、刺史獨孤君爲之碑。張從申書字。……會昌天子滅佛法、塔與碑皆毀。……大中初、塔復置而碑未立。咸通二年八月、遂與沙門重議刊建。舒州刺史河東張彥遠、遂書於碑之陰。

即ち會昌の法難によつて破毀せられ、塔はそれより間もなく大中の初めに復興せられたが、碑は更らに十餘年の後咸通二年に至つて漸く建てられたことが判る。

以上略敘する所によつて之を見れば、三祖の碑も塔も比較的後世に成れりといふものの、其の建立の意志は三祖入寂當時より既にあつたのであるが、政治的の諸種の事情によつて妨げられ、久しく其の志願を遂げ得なかつたのである。斯かる事情の判然し來つた以上、最早や三祖を以て歴史的人物にあらず等といふ論の秋毫探るに足らざることとは明らかである。道宣の博聞を以てして尙ほ且つ之を知るを得なかつたのも、當時其の碑文や塔碑の之を刻したものがなかつたからであらう。斯く考へ來れば、今や三祖に關する從來學者の抱懷した疑問は一切氷釋せられ、三祖の達磨禪傳統に於ける地位は牢として動かすべからざることとなつたのである。

三 曹溪大師別傳に就いて

余輩が嚮きに六祖壇經を論じた時には、主として法海の壇經略序と柳宗元や劉禹錫の大鑿禪師碑に据つて其の年代を考へ、曹溪大師別傳に關しては一言も之に論及しなかつた。此の別傳は何人の著はす所であるか判らぬが、續藏經第一輯第二編乙第十九套第五冊中に編入せられ、其の跋によると傳教大師の將來本であるといふ。若し果してさうであるとすれば柳宗元の碑文よりも少くとも二十年は古く、法海の序や王維の碑銘の、殆んど六祖と其の時を同じくするものと比すべきではないが、併し序文や碑銘と違ひ、先づ一の傳記を成して居るものであるから大いに參考に資すべきものと思ふ。或は是れが現存する六祖傳の最古のものかも知れぬ。然しながら此の別傳中にある事實、特に其の年代に就いては、大いに疑ふべき點の存すること（是

れは便宜第三節に論ずる）と、傳教大師將來目錄（越州錄）中には、曹溪大師傳とあつて別傳とはないと、此の二點によつて果して是れが傳教大師將來本であるか否か、尙ほ一層研究を要するものと考えた。既に此の書の成立年代の明かならぬ以上は、假令ひ壇經と異同ありとしても、何れが何れによつて改修せられたのか甚だ不明であるのである。所が頃者畏友内藤博士の注意によつて其の和刻本を見た。是れが恐らく續藏に編入せられたものの原本であらう。而して此の和刻本の卷末には

貞元十九二月十三日畢

天台 最澄封

とあり、尙ほ此の二行の間には「比叡寺印」を三顆斜に捺してあつたもののやうである。勿論疑問は之に由つて一切氷釋された譯ではないが、其の事實の誤謬や、其の書名の彼此異なつて居るにも關はらず、或は最澄將來本であつたかも知れぬと思ふ。若し果して然らば此の別傳と現行本壇經との比較研究は、甚だ興味あることであるのみならず、余輩前論の闕を補ふに足るものがあるのであるから、以下少しく之に就いて卑見を述べることとする。

曹溪大師別傳は我が邦寶曆十二年に祖芳なるものの印刻したものであるが、祖芳の跋には此の書の來歴を説き次の如くいつてある。

昔於東武獲曹溪大師別傳、曩古傳教大師從李唐手寫齋歸鎮藏叡嶽、何日流落子院、祕之年尙、享保乙巳春東武儒官山田大介延同學天野丈右衛門、歷觀京師名區、偶獲此寶冊、拜寫十襲其家焉、傳未有貞元十九二月十三日畢天台最澄封之字、且搭朱印三箇、刻比叡寺印四字、貞元十九當日本延曆二十年乙酉也、大師遷寂乃唐先天二年至子貞元十九年得九十一年、謂壇經古本湮滅已久、世流布本、宋後編修、諸傳亦非當時撰、唯此傳去大師謝世不遠、可謂實錄也。

此の跋によると、何時如何なる因縁によつて最澄將來本が東武の子院へ移つたものか判らぬが、事實さうであるとすれば實錄であると否とは兎に角貴重な資料たることは疑ない。但し此の跋文中、貞元十九年を日本延曆二十年乙酉とするのは全然誤である。貞元十九年は延曆二十二年癸未に當る、又二十年は辛巳で乙酉ではない。次に卷末にある貞元十九とは明かに最澄手寫の年ではない。傳記を按ずると最澄は延曆二十三年の秋七月に本邦を發し同年(貞元二十年)

の九月に支那へ着したものであるから、貞元十九は彼が出發の前年である。果して是れが最澄手寫の年でないとするれば、次の如き諸種の假定を設けることが出来る。(一)貞元十九年とは此の書製作の年を示すか、或は(二)最澄が彼の年に書寫せられたるものを購ひ將來したか、或は(三)彼の年に唐人の書寫に係るものを最澄更らに之を轉寫し、原本の奥書も其の儘に寫し取りたるか、此の何れかであらう。所が第一の假定は稍々疑はしい。何故かといふに、此の別傳中、六祖の歿年を説き

先天二年壬子歲滅度、至唐建中二年計當七十二年。

とある。(序にいふ、先天二年は壬子ではなく癸丑であり、建中二年に至る迄は六十八年で、七十一年ではない)兎に角此に建中二年といふことを記して居るのを以て見れば、恐らく此の年に此の別傳(又は其の原本)が製作せられたるものと考ふるが適當であると信ずる。若し然りとせば此の書の成立は傳教の入唐に先つこと約二十年にあるものといはなければならぬ。第二の假定は事實あり得ることと思ふ。が傳教の將來目錄によると數百部の文書皆之を新たに寫し取つたもののやうに見える。若しさうであるとすれば此の假定も成立たぬ。而して勢、第三の假定を取るより外に解釋の法はないかと思ふ。

此の別傳をして果して六祖の滅後約七十年、建中二年（西曆七八一年）の作であるとするれば、現行本壇經の至元二十八年（西曆一二九一年）に成れると、年所遙かに古くして其の信用すべき度も甚だ大なる譯である。で今此の別傳を以て現行本壇經と對照するに、別傳は壇經の行由第一と機緣第七の一部、頓漸第八の一部、宣詔第九、付囑第十の一部とに當る。余輩は嚮きに此等五節の一切後人の作に係るべきことを斷言したが、今に至つて愈々其の眞なるを信する。而して壇經は直接別傳に据つて之を修飾したか、將た更らに第三者第四者を経由したか判らぬが、何れにしても別傳は其の最初の形か、或は最も之に近いものであつたらうと思ふ。以下其の最も注意すべき點に就いて三四述べて置かう。

先づ別傳では智藥三藏なるものの豫言から始まつて、直ちに其の傳記に移つて居、現行本壇經に於けるが如く六祖が大梵寺講堂で、大衆に向つて自から其の傳記を提唱したといふやうなことはない。是れが當然であつて、此處は確かに後人の經の體裁に仿つて之を附加したものである。大梵寺の名も別傳中には一度も顯はれて居ない。次に壇經では六祖は始め客の金剛經を讀むを聞き、其の從來する所を聽き、五祖に投じたとあるが、別傳では五祖に至る前既に多少

坐禪の修行をなして居たもののやうである。で慧能が「聞樂昌縣西石窟有遠禪師、遂投彼學坐禪」とあり、それから「時有惠紀禪師誦投陀經、大師慧能聞經歎曰經意如此、今我空坐何爲」と發憤した。其の時惠紀が斬州に忍禪師のあることを告げ、彼に至り修行せんことを勧めたので、彼は決心して五祖に行つたとある。慧能は天性秀雋の質であつたらうけれども、五祖に至り其の年に於て衣鉢を受けたといふには、必らず既に禪の素質のあつたものと思はれる。慧能が五祖の下八箇月の間苦役に服し、傍ら習禪したので、一日五祖と問答の末、特に五祖の撰ぶ所となり、其の衣鉢を授かるに至つたと別傳にはあるが、壇經に見るやうな神秀慧能二人の偈を書いたといふやうなことは其の痕迹をも認めぬ。乃ち別傳の出來た時には未だ此の如き話も成立して居なかつたものと思はれる。若し既にあつたとすれば、斯かる興味ある話を載せぬといふ理由はない。次に六祖が南に去つてから、五祖は「汝去三年吾方逝世」と壇經等にはあるが、別傳では「忍大師別能大師經停三日、重告門人曰大法已行吾當逝矣」とあつて、三年が三日となつて居る、但し是れは別傳の誤寫であるかも知れぬ、其の果して孰れの是なるかは今容易に判らぬ。何れにしても景德傳燈錄が五祖の歿年を以て上元二年となすの大なる誤たるは疑ない。（拙著「金剛經と六祖壇經の研究」一五八頁參照）別傳では印宗から具足戒を受け「其年四月八日大師〔六祖〕爲大衆初開法門」とあり、神會との對話に移り、大體壇經頓

漸第八の終に記すが如き問答を述べてある。壇經では六祖受戒を以て行由篇を終り、經の體裁に仿ひ、此に又流通分を附して居る。

別傳には此に六祖の受戒年三十に登る時、印宗法師が六祖を請じ、制旨寺に歸らしめた。是れが今の廣州龍興寺經藏院である。六祖は講了つて曹溪に歸り、廣く禪門を闡き、學徒十萬といふことがある。それから壇經宣詔の話に移り、神龍元年十月十五日に勅して大師に迎へられ、六祖病を以て之を辭し、神龍三年四月二日帝磨袴の袈裟二領（一處には一領とある）と絹五百疋を賜はつたとある。又神龍三年十二月十八日には、勅して韶州の百姓をして「大師中興寺佛殿及大師經坊」を修せしめ、額を賜ひ法泉寺となし、大師が生縁の新州の故宅を國恩寺となしたとある。此等は時日に於て多少壇經や佛祖統紀等と異なつて居る。（前記「金剛經と六祖壇經の研究」一四八九頁参照）尙ほ序にいつて置くことは、別傳の勅書の初には

朕虔誠慕道、渴仰禪門、召諸州名山禪師、集內道場供養、安秀二德最爲僧首、朕每諮求、再推南方有能禪師、密授忍大師記、傳達磨衣鉢、以爲法信……師既稟承有依可往京城、施化。（下略）

とあつて六祖を推薦したのは、果して安秀の二師であつたか、將た他人であつたか甚だ不明である。然るに壇經には此の勅文を節略變更して

朕請安秀二師、宮中供養、萬機之暇每究一乘、二師推讓云、南方有能禪師、密授忍大師衣法、傳佛心印、請可彼問。

とあり、六祖を推薦したのは明かに安秀二師となつて居る。思ふに此の二師推讓といふことか、別傳には更らに其の痕迹を認め得ない神秀、慧能の五祖前に於ける偈の話や、神秀が慧能を謂つて我及ばすとなし、密かに其の弟子を遣はしたといふやうな話を生じたものであらう。

別傳には終りに六祖が先天二年八月に疾み、同月三日に遷化し、春秋七十有六とあり、又「大師在日受戒聞法度」人三十六年、先天二年壬子歲滅度、至唐建中二年、計當七十一、年」ともあり、大體に於て壇經いふ所と同じである。唯壇經には說法利生三十七歲とある。勿論別傳には六祖の遺偈もなければ、迦葉以下の法統の表もない。

之を要するに別傳は名の如く六祖の傳記を述べたものであつて、之を以て壇經に比すれば、これの如く不合理の點もなく、附會の迹も甚だ少いやうに思はれる。而して余輩が先きに行由第一及び機緣第七以下諸篇は悉く後人の作に係り、決して六祖自身の筆に成れるものにあらざることを論じたが、別傳に由つて愈々其の眞なることを確め得るのである。此等諸篇の核子となるものは、既に別傳に於て略備はれるによつて之を觀るも、現行本壇經は、此の別傳並びに他に之と相類するものを材料とし、之を壇經中に編入したことは殆んど疑を容れぬ。勿論此

等の編入は果して宗寶の爲す所か、或は彼が既に當時壇經に三本あつて、各々不同なるを述べて居るから、彼以前何人が之を編成したものがあつたのかも知れぬ。

四

以上略述する所によつて壇經と曹溪別傳との異同、並びに其の關係、將た別傳の六祖傳に於ける地位は稍々之を明かにし得たと信ずる。而して概して之を論ずれば、別傳は現存する六祖傳中最も信用すべき價值あるものといつて差支なからう。然しながら現行本別傳中には明かに其の誤寫と思はるる點も少くない。固より是れは現行本に始めて現はれた誤寫であるか、或は其の所謂傳教將來本なるものの誤寫であつたかは明かでない。のみならず其の原本に於ける二三事實の相違も明かに之を認め得る。思ふに別傳の編纂者が用ゐた原史料に於て、既に誤寫の存したのを、不注意にも之も基礎としたが爲め、事實の配列を顛倒しなければならぬやうになつたこともあるらしく見えるし、又單に記憶に據り精確な事實の調査をしなかつた爲め、明瞭なる誤謬を犯すに至つたこともないではなからう。今左に此等最も主なる點に就いて二三之を論じて置かうと思ふ。

先づ別傳の初に婆羅門智藥三藏の六祖に對する識記が載つて居るが、此には智藥三藏なるも

のを以て、梁の天監壬午九年正月五日に來つたものとしてある、此の九年は明かに元年の誤寫である、(續藏本には九、一に元に作るとあるが、如何なる異本に據つたものか知れぬ) 元年は壬午であるが、九年は庚寅である、のみならず法海の序には明かに「梁天監元年智藥三藏自西竺國航海而來」とある。尙ほ法海の序には今いふ如く西竺國とあるに、別傳には中天竺國那爛陀寺大徳としてある。是れも智藥をして最も權威あらしめんが爲めには、西竺の人とするよりも、當時學者淵叢の地たる中天那爛陀寺の高僧とした方が、世人の信用を博するに都合よい所から、斯く附會したものに相違なからう。

此に一の注意すべきは別傳に六祖が印宗から授戒された時

肅梁末有眞諦三藏、於〔戒〕壇邊種菩提樹兩株、告衆僧曰、好看此樹、於後有菩薩僧、於此樹下演無上乘、於後能大師於此樹下坐、爲衆人開東山法門、應眞諦三藏記也。出眞諦三藏傳

とある(和刻本八紙續藏一、二、二十九套五、四八九紙五欄)が、此の識記が即ち智藥三藏なるものであつて、眞諦のではない。で法海の序に

智藥三藏……將彼土菩提樹一株、植此壇畔、亦預誌曰、後一百七十年、有肉身菩薩、於此樹下開演上乘、度無量衆、眞傳佛心印之法主也、師〔六祖〕至是祝髮受戒……

とある。是れは確かに智藥と眞諦とを混同した事實の相違である。又眞諦傳に出づとあるが、眞諦傳にも此の如きことは一向見當らぬ。元來智藥の識記とか、求那跋摩や眞諦の識記とか、此の書には諸種の識記が出て居るが、此等の豫言は六祖在世の時か、其の滅後直ちに出來たものと見え、法海の序にも既に前兩者は出て居るが、眞諦のは未だ有らざる所である。此等も當時若くは六祖以後の徒が、六祖の出世をして神妙ならしめんと欲し、種々に附會したものと考へられる。智藥三藏といふも、他の僧傳には少しも現はれて居ないやうであるから、果して實在した人か否かも明瞭でない。何れにしても眞諦と智藥とを混同したことは明かだ、其の事實は全然同一であつて、唯其の人を異にするのは奇怪である。且つ眞諦が智藥と稱する別名を有して居た譯でもない。智藥は梁初天監元年に渡來したと記してあるが、眞諦はそれより四十餘年以後、大同十二年に南海に渡り、其の京邑に達したのが太清二年である（續高祖傳卷一）から到底同一人と見做すことは出來ない。

尙ほ智藥識記の中、彼が曹溪に至り、其の勝地たるを見、村人に勸めて住處を修造し、五年を経て成り、此の山門を寶林寺と號したと別傳には出て居るが、法海序には「落成於梁天監三年」とある。是れも恐らく別傳の五は三を誤つたものであらう。

併し別傳中最も大なる錯誤は六祖の年代である。別傳によると咸亨五年の正月年三十四にして、六祖忍大師の處に至つたとある。六祖の生年は別傳中記してないが、法海の序によると、明かに貞觀十二年二月八日とある。若し之をして眞なりとせば、咸亨五年六祖は年三十七でなければならぬ、三十四といふことはない。のみならず法海の序では六祖年二十四、經を聞き省あり、（是れは別傳の投陀經を聞き省ありといふと同一事實であらう、壇經に金剛經となすのは果して眞なるか否か疑はしい。）其の年を以て黃梅に至り、五祖之を器とし、衣法を付す、「時龍朔元年辛酉歲也」と記してある。さうすれば六祖の忍大師へ行つたのは二十四歳の時でなければならぬ、咸亨五年は更らに十三年以後であつて、明かに事實を誤つたものといはなければならぬ。由つて思ふに現行本の咸亨五年の五は二の誤であつたのであらう、さうすれば六祖年三十四となる、（此の誤は景德傳燈錄に迄及んで居る）而して後に述べるやうに別傳中六祖年代の錯誤が悉く之を基本として推算した所を以て見ると、別傳の編纂者が取つた資料には、偶々六祖の年二十四の二を誤つて三となしたものと推測する、若し斯の如くに推測し來ると、別傳中年代錯誤の由來は容易に説明が出來るのである。

斯の如く六祖傳法の年を十箇年おくらしめ、他方には六祖授戒の年は儀鳳元年と一定し居るが爲め、六祖が受法の後南海に隱遁した歲月に於ても、十年を減することとなるのは其の必然

の結果である。で別傳には六祖受法の後、南に去り

・ 便於廣州四會懷集兩縣界、避難經于五年、在獵師中。

とある。法海序中には其の年數を記さぬが、龍朔元年から儀鳳元年迄の間の年を數ふれば、十六年となるは明かだ、柳宗元の碑に「又十六年、度其可行」とあるのは、即ち之をいつたのである。壇經に「乃於四會避難獵人隊中、凡經一十五載」といふのは所謂其の「訛者正之」したのであらう。

又壇經によると儒士劉志略なるものあり、六祖を厚遇し、其の姑の無盡藏なる尼が、六祖に對し涅槃經の義を問うたといふことがある。而して是れは六祖「自黃梅得法、回至韶州曹候村」後のこととなつて居る（機緣第七）此の話は今他に徵すべきものもないが、別傳では此の時六祖年三十であつたといふ。若し果して六祖三十歳の時であるとすれば、六祖は二十四にして既に黃梅に法を傳へたのであるから、壇經にある如く得法の後の事實でなければならぬ。然るに別傳では三十四歳にして黃梅に至つたと誤つたものであるから、其の必然の結果之を以て六祖得法以前の事となし、彼三年此に住し、翌年三十四歳にして黃梅に至つたとなつて居るが法海の序には其の得法の年を以て明かに六祖二十四といひ、更らに龍朔元年と書するを以て見れば、其の三十歳説が眞ならば疑もなく別傳は誤つて居るのである。若し又二十四歳以前三

年のこととすれば、六祖此の時二十一歳でなければならぬが、此の少年何等修行なくして果して此の如きの天機を有したとは甚だ考へ難いことである。

現行本壇經には多く時日を略してあるから、能く明かならぬが、別傳では印宗法師が六祖と談論し、玄旨を契悟したのが、儀鳳元年正月十四日、印宗が六祖の爲め剃髪したのが同十七日となつて居る。所が法海の序を見ると、正月八日、印宗が六祖と玄旨を談じたとあり、其の剃髪は同十五日とある。此等は極めて細微のことではあるが、恐らく別傳の誤であらう。次に別傳では則天の詔は出て居ないが神龍元年の勅を出し、又後に袈裟と絹とを賜はつたことも述べてあるが、共に高宗大帝としてある、是れも明かに誤であつて、共に中宗でなければならぬ。が劉禹錫の碑文にも「高宗中貴人をして再び徵さしむ」とあるのは、其の由つて來る所亦此にあるを知り得るのである。但し其の物を賜はつた年月を、壇經では其の年「神龍元年」九月三日として居るのは、恐らく誤で、前に述べた通り是れは別傳の神龍三年四月二日であつたらし

終りに一言すべきは六祖入滅の年に就いてである。余輩が嘗て論じた如く、（金剛經と六祖壇經の研究）二六一、二二 柳宗元の碑文に「大鑑世を去つてより百有六年」の語をして眞なりとすれば、其の歿年は景雲元年となり、春秋七十三とならなければならぬ。で壇經にいふ如く先天二年の

入滅説の果して信すべきや否やを疑つて置いたが、別傳によれば先天二年（和刻本には某年とあるが、是れは其年の誤であらう、次の某月も同である。）八月六祖疾み、其の月三日遷化とあるから、之に由つて見れば柳宗元の碑文は其の年数の計算を誤つたものかと思はれる。若し又果して先天二年歿とすれば、六祖諡號の下つた憲宗の元和十年迄には、百有三年であるから、柳宗元碑文の六は三の誤寫であつたかも知れぬ。

*
以上論ずる所によつて之を観るに、今傳ふる別傳なるものは一面には壇經の附會を愈々明瞭にすると同時に、他面法海の序に比して頗る事實の錯誤を來したものといはなければならぬ。併し是れが果して傳教の將來本であるとすれば、六祖傳中最も有力なる資料たるを失はぬ。而して假令は是れが現存する六祖傳の最古なるものとしても、當時には法海の序や王維の碑銘以外、尙ほ多少六祖に關する史料の存したことは疑ない。別傳に於ける事實の錯誤は別傳編纂者から起つたか、或は其の原資料中既に存したか判らぬが、兎に角其の錯誤は延いて柳宗元の碑文や、景德傳燈錄等に至る迄波及して居ることが知らるのである。

達磨の研究

出文協承認
ア210046號



昭和十七年十月十五日印刷
昭和十七年十月二十日第一版發行(三千部)

定價 三圓

著者 松本文三郎

東京市麹町區三番町一
刊行者 長谷川 巳之吉

東京市麹町區三番町一
刊行者 第一書房

振替東京 六四二二三
電話九段 三四一五
三四四

東京市神田區淡路町二丁目九番地
配給元 月本出版配給株式會社

會員登錄番號
一一六五〇八

* 落丁・亂丁の際は直接本社にてお取替へ致します。

印刷者 東京市小石川區音羽町 野島好文堂

常本憲雄著

空觀哲學

菊判三九四頁 定價三圓八十錢

本書は龍樹の「中論」を國民的立場から、純思想的に解明し、廣く國民一般に無我なる創造性と謙虛なる内觀性を與へんとするものである。空觀哲學は、思想や感情の固定化を「空」の立場に於いて否定するところに獨自な意義を有する哲學である。それは滅私の哲學であり、革新の哲學である、更には東亞また世界の新秩序建設に對して、創造的なる立場を與へる無我の哲學である。

文學博士
得能

文著 哲學講話

菊判三一〇頁 定價二圓五十錢 近日増刷

得能

文著 哲學概論

菊判一六八頁 定價一圓五十錢 近日増刷

岡田正三譯

プラトン全集

全十二卷 各卷價三圓五十錢 第一卷出來

終